


Princeton University Library
32101 073547596



منتهى الأصول

تأليف

حجة الاسلام والمسلمين آية الله العظمى

وحيد العصر

السيد ميرزا حسن الموسوي البجنوردي

متع الله المسلمين بطول بقائه

تصدى لتصحيحه الفاضل الاديب الشيخ محمد كاظم الخوانساري وفقه الله تعالى لمرضاته .

الجزء الأول

مطبعة النجف - النجف

- ١٤ - ع ٢ - ١٣٧٩ هـ

النجف الاشرف

منشورات دار الكتب الاسلامية



تأليف

حجة الاسلام والمسلمين آية الله العظمى

وحيد العصر

السيد ميرزا حسن الموسوي البجنوردي

متع الله المسلمين بطول بقائه

تصدى لتصحيحه الفاضل الاديب الشيخ محمد كاظم
الخوانساري وفقه الله تعالى لمرضاته .

الجزء الأول

مطبعة النجف - النجف

- ١٤ - ع ٢ - ١٣٧٩ هـ

النجف الاشرف

منشورات دار الكتب الاسلامية

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على أشرف خلقه وخاتم أنبيائه ورسله سيدنا محمد وأهل بيته الطاهرين المعصومين .

وبعد فيقول العبد الفاني (حسن بن علي اصغر الموسوي البجنوردي) عفاالله عنهما واوتيا كتابهما بيمينهما وحوسبا حسابا يسيراً : أصر علي جمع من الأحبة أن أكتب كتابا فى علم الاصول مشتملا على ماتلقيته من الفحول ، ووصل اليه فكري الفاتر ونظري القاصر ، فأجبتهم . ومن الله التوفيق ، وهو حسبي ونعم الوكيل. وسميته بـ (منتهى الاصول) ورتبته على مقدمة ومقاصد وخاتمة .

تمهيد

لابد لنا من ذكر جملة من الأشياء التي جرت عادة المصنفين على ذكرها قبل الشروع في المقصود في كل فن :

١ - مرتبة هذا العلم :

فنقول : أما مرتبته من حيث الشرف فهو متأخر عن علمي الكلام والفقه ، كما أن علم الكلام متقدم على علم الفقه أيضاً من هذه الجهة، لأن شرافة العلم بشرافة موضوعه وغايته . وموضوع علم الكلام ـ وهو المبدأ والمعاد ـ أشرف الموضوعات ، وغايته ـ وهي معرفة اصول الدين ـ أجل الغايات ، ولذا سمي بالفقه الأكبر . وأما مرتبته من حيث التعليم والتعلم فتقدمه ـ على علم الفقه ـ واضح ، لانه من مقدماته . وأمابالنسبة

الى سائر العلوم فهو متأخر عن جملة من العلوم العربية وعلم المنطق ، بل ربما عن مقدار وافٍ من الامور العامة من الكلام ، كما أنه أجنبي عن جملة من العلوم في هذا المقام . ولا ربط بينه وبينها أصلا .

٢ — تعريفه :

وقد عرفه بعض الاصوليين بأنه العلم بالقواعد الممهدة التي تقع في طريق استنباط الأحكام الشرعية ، واستشكل عليه — في الكفاية — بعدم شمولها للاصول العملية ، لأنها وظائف عملية مجعولة للعاجز عن الاستنباط لفقد الدليل عليه واليأس عن الظفر به بعد الفحص عنه . فلا معنى لأن تكون واقعة في طريق الاستنباط . ولذلك زاد عليه جملة اخرى ، وهي (أو التي ينتهى اليها في مقام العمل) وأنت خبير بأن هذا الاشكال مبني على أن يكون المراد من وقوع تلك القواعد في طريق الاستنباط كونها إمارة وحجة على إثبات الأحكام الواقعية . أما لو كان المراد من ذلك وقوعها كبريات في قياسات يستنتج منها الحكم الكلي الالهي ، سواء أكان حكماً واقعياً أم ظاهرياً ، شرعياً أم عقلياً ، فلا يبقى مجال لهذا الاشكال . ولا حاجة الى زيادة هذه الجملة . ولا وجه لكون المراد هو المعنى الأول ، لأن الغرض من تدوين علم الاصول — كما سيجيء — ليس إلا القدرة على استنتاج الأحكام الشرعية والمسائل الفقهية ، سواء أكانت أحكاماً تكليفية أم وضعية ، ظاهرية أم واقعية ، شرعية أم عقلية . نعم القاعدة الاصولية التي يستنتج منها الحكم الشرعي الفرعي قد تنتج حكما أصولياً كما إذا دل خبر واحد — ثبتت حجيته في علم الاصول — على حجية الاستصحاب .

ثم إن استاذنا المحقق (قده) (١) أفاد أن المراد بوقوع تلك القواعد في طريق استنباط الاحكام الشرعية هو أن تكون ناظرة الى إثبات الحكم بنفسه أو بكيفية تعلقه بموضوعه . وقال: « إن مباحث العام والخاص والمطلق والمقيد والمفهوم والمنطوق

(١) مرادنا به — في هذا الكتاب — نادرة دهره ووحيد عصره الشيخ ضياء الدين العراقي ، كما أن مرادنا بشيخنا الأستاذ استاذ الكل الميرزا محمد حسين النائيني قدس سرهما — .

ناظرة الى كيفية تعلق الحكم بالموضوع ، فهي داخلة في علم الاصول ، بخلاف مبحث المشتق ونظائره ـ مما هو راجع الى تشخيص الموضوع ـ فهي خارجة ، لانها ليست ناظرة الى إثبات الحكم بنفسه ولا الى كيفية تعلق الحكم بالموضوع » وأنت خبير بأن كيفية تعلق الحكم بالموضوع راجع الى تشخيص الموضوع من حيث السعة والضيق في بعض مباحث العام والخاص . وأما مسألة المفهوم والمنطوق فراجعة الى تشخيص الظهورات . وباب تشخيص الظهورات والموضوعات من صغريات قياس الاستنتاج ، بحيث لو انضم اليها كبرى اصالة الظهور يستنتج منها الحكم الكلي الشرعي .

واما الاشكال على منع هذا التعريف بقاعدة الطهارة في الشبهات الحكمية ، فلا وجه له أصلا ، لانها من المسائل الاصولية . وعدم تعرضهم لها في الاصول لعدم احتياجها الى البحث ، لكونها اتفاقية . واعتذار صاحب الكفاية (قده) ـ بأنها مختصة بباب الطهارة ، والمسائل الاصولية غير مختصة بباب دون باب ، بعد الغض عن أن هذا دعوى بلا بينة وبرهان ـ إنما يتم لو كان هذا القيد مأخوذاً في تعريفه لعلم الاصول ، وإلا فيرد النقض على تعريفه على كل حال لو كانت خارجة حقيقة . ولكن لا وجه لخروجها إلا ما توهم من عـــدم ذكرهم لها في الاصول العملية . وقد بينا السر في ذلك .

فتلخص مما ذكرناه أن علم الاصول عبارة عن جملة من القضايا التي تصلح لان تقع كل واحدة منها كبرى في قياس تكون نتيجته الحكم الكلي الشرعي الفرعي أو البناء العملي العقلي ، كالبراءة والتخيير العقليين ، وإن كانت النتيجة ـ في بعض الاحيان ـ حكما اصولياً ، ولكن وقوعه كبرى لاستنتاج الحكم الفرعي مما لا بد منه . وأما خروج بعض مباحث الالفاظ الراجعة الى تشخيص الظهورات وتحقق ماهو الصغرى لقياس الاستنباط ، فضروري ولاضير فيه ، لانها خارجة عن مسائل علم الاصول . وذلك لعدم ترتب الغاية عليها .

ولبيان ذلك نقول : إن لمعرفة أن المسألة الفلانية هل هي من العلم الفلاني أولا؟ طرقاً ثلاثة :

(الاول) - أن يكون محمول المسألة من العوارض الذاتية لموضوع ذلك العلم ، وبما أنه ليس لعلمنا هذا موضوع كلي واحد ينطبق على موضوعات مسائله - كما هو المعروف فى أحد التعريفين لموضوع كل علم ، وهو التحقيق عندنا وسيجيء بيانه إن شاء الله ، أو أنه لو كان له موضوع فهو كلي مجهول العنوان ، كما ذهب اليه صاحب الكفاية (قده) - فهذا الطريق مفقود فى المقام .

(الثاني) - انطباق تعريف العلم عليها ، فكل مسألة شملها التعريف ، فهي من مسائل ذلك العلم ، وإلا فلا . وهذا هو المراد من الجامع والمانع والمطرد والمنعكس فى باب التعاريف ، ولكن هذا الطريق منوط بكون التعريف تاماً حقيقياً لا نقص فيه أصلا . والتعريف الحقيقي - لأمثال علمنا هذا - لا يمكن إلا بأخذ الغاية فيها ، لانها هي الجامعة لشتات مسائلها ، كما سيجيء بيان ذلك في تعريف الموضوع ، فهذا الطريق - بالأخرة - يرجع الى الطريق الآتي .

(الثالث) - ترتب الغاية على هذه المسألة منضمة الى سائر مسائل العلم فيما إذا كانت الغاية بسيطة ، أو ترتب جهة من جهاتها وحصة من حصصها إذا كانت ذات جهات ، كما هو الحال فى أغلب العلوم ، فان حفظ اللسان عن الخطأ فى المقال - من حيث الاعراب والبناء - ليس أمراً بسيطاً ، بل كل مسألة من مسائل علم النحو تضمن جهة من جهات الاعراب ، فاذا عرف مسائل المرفوعات تمكن من حفظ لسانه عن الغلط فيها . وكذلك الحال فى سائر الابواب وفى سائر العلوم .

فما ذكرناه ظهر أن المرجع الوحيد فى تمييز المسألة الاصولية عن غيرها هو ترتب الغاية بأحد النحوين عليها ، وحيث ان الغاية والغرض من تدوين علم الاصول هو تحصيل المبادىء التصديقية للمسائل الفقهية ، فكل مسألة كانت مبدأ تصديقياً لمسألة فقهية فهي من المسائل الاصولية ، وإلا فلا . والى هذا يرجع ما أفاده شيخنا الاستاذ (قده) في ضابطة المسألة الاصولية من أنها ما تقع كبرى فى قياس يستنتج من ذلك القياس الحكم الشرعي الفرعي ، لان المبدأ التصديقي - لكل نتيجة من كل قياس - هو كبرى

ذلك القياس ، فالمسائل الاصولية عبارة عن المبادىء التصديقية للمسائل الفقهية . ويمكن أن يكون هذا تعريفاً آخر بعبارة اخرى لعلم الاصول . وعلى كل ، فقد ظهرت لك — في ضمن ما ذكرناه في تعريف علم الاصول — غايته ، والضابط للمسألة الاصولية وتمييزها عن غيرها .

٣ — موضوعه :

وقد عرفوا موضوع كل علم بانه ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية . وأيضاً قالوا : « موضوع كل علم هو ما ينطبق على موضوعات مسائله انطباق الكلي الطبيعي على مصاديقه وأفراده » . ويظهر من هذين التعريفين أنه من المسلمات عندهم أن كل علم لابد له من موضوع كلي جامع لجميع موضوعات مسائله ولو كان مجهول العنوان ، وعينوا ذلك الكلي في أغلب العلوم ، فقالوا : موضوع علم الفقه — مثلا — فعل المكلف ، وموضوع علم الطب بدن الانسان . وهكذا في سائر العلوم . وربما احتاجوا الى تعيين شيئين أو أزيد ، كما انهم قالوا : موضوع علم النحو هو الكلمة والكلام ، وموضوع علم الاصول هي الادلة الاربعة . وذلك لما رأوا أن شيئاً واحداً لا يجمع موضوعات المسائل بوحدته ، فلذا اضطروا الى ضم شيء او أشياء اليه ، وهكذا اضطروا الى تقييدها بالحيثيات ، حتى قالوا : إن تمايز العلوم بتمايز الموضوعات ، وتمايز الموضوعات بتمايز الحيثيات ، لما رأوا من ان ما عينوه موضوعاً لعلم ربما يكون موضوعاً لعلوم متعددة كالكلمة مثلا ، فقالوا : إنها موضوع لعلم النحو من حيث الاعراب والبناء وموضوع لعلم الصرف من حيث الصحة والاعتلال . وهكذا الحال في أغلب العلوم .

هذا . والتحقيق أن العلوم على قسمين : (قسم) دوّن لاجل معرفة حالات حقيقة من الحقائق وما هو مفاد هليتها المركبة ، وليس الغرض من التدوين إلا معرفة محمولاتها العرضية التي تحمل عليها بالحمل الشائع حملا حقيقياً لا يصح سلب ذلك المحمول عن تلك الحقيقة . وبعبارة اخرى المتصدون لمعرفة الحقايق لما التفتوا الى أن معرفة حالات جميع الحقايق بالنسبة الى شخص واحد صعب ، بل غير ميسور غالباً ، فلذلك وضعوا

الحقايق أنواعاً وأجناساً ، وبحثوا عن حالات كل واحد منها على حده ، فصار البحث عن حالات كل واحد منها علماً غير سائر العلوم ، وكان من الممكن أن يجعلوا جميع العلوم التي هي من هذا السنخ علماً واحداً . وذلك بأخذ مفهوم عام جامع لجميع موضوعات العلوم والبحث عن حالاته التي هي عبارة عن جميع حالات جميع تلك الموضوعات ، كما أنهم عرفوا الحكمة بانها العلم باحوال أعيان الموجودات على قدر الطاقة البشرية ، وجعلوا موضوعها مفهوماً عاماً يشمل جميع الحقايق ، وهو مفهوم الموجود . وبهذا الاعتبار يقسمون الحكمة الى النظرية والعملية ، والنظرية الى الالهية والطبيعية والرياضية. فهي ـ بهذا الاعتبار ـ علم واحد له موضوع واحد مندرج فيه جميع العلوم الحقيقية التي ليس الغرض منها إلا معرفة حقايق الاشياء ، ولكنهم ـ مع ذلك ـ افردوا البحث عن بعض الحقايق وجعلوه علماً على حده ، وسموه باسم مخصوص ، كما انهم بحثوا عن احوال الجسم وسموه بعلم الطبيعة ، وعن احوال الكم وسموه بالرياضيات ـ وهكذا ـ لتلك النكتة التي بيناها ، ففي هذا القسم من العلوم لايمكن ان لا يكون لها موضوع ، بل القول بعدمه خلف ، لان المفروض ـ كما بيناه ـ انهم عينوا حقيقة من الحقايق ووضعوها للبحث عن حالاتها ومفاد هليتها المركبة . ولامعنى للموضوع إلا هذا . وتمايز هذا القسم من العلوم بعضها عن بعض لا يمكن ان يكون إلا بالموضوعات . ولا يبقى مجال للنزاع في انه هل هو بها او بالاغراض . و (قسم آخر) عبارة عن مجموع قضايا مختلفة الموضوعات والمحمولات ، جمعت ودونت لاجل غرض خاص وترتب غاية مخصوصة عليها ، بحيث لو لا ذلك الغرض وتلك الغاية لم تدون تلك المسائل ولم تجمع. ولا فائدة فى معرفتها وتسميتها باسم مخصوص . ففي هـذا القسم ليس الجامع لهذه المسائل المختلفة إلا تلك الغاية وترتب ذلك الغرض عليها بأحد الوجهين المتقدمين في الامر الثاني . ولا ادري اي ملزم الزمهم بالقول بوجود موضوع واحد جامع لجميع موضوعات المسائل فى هذا القسم ؟ حتى ان صاحب الكفاية (قده) ـ بعدما يئس من تعيين موضوع كلي متحد مع موضوعات مسائل علم الاصول ـ قال بوجود جامع

مجهول العنوان ، كأنه نزل وحي سماوي او دل دليل عقلي ضروري على وجود موضوع كلي جامع لجميع موضوعات المسائل في كل علم . واما التمسك لاثباته بقاعدة عدم إمكان صدور الواحد عن المتعدد بما هو متعدد ـ ببيان ان هذه المسائل المتعددة بلا جامع بينها كيف يمكن ان يترتب عليها غرض واحد ـ فلا وجه له اصلا (اولا) ـ لما ذكر في الامر الثاني من ان الغرض في هذا القسم من العلوم ذو جهات ، فكل مسألة تحفظ جهة من جهات الغرض غير الجهة التي تحفظها المسألة الاخرى و(ثانيا) ـ لأن تصوير الجامع بين الموضوعات لا يغني ولا يرتفع به هذا الاشكال ، بل يحتاج الى وجود جامع بين المحمولات ايضاً . واما لزوم تصوير الجامع بين الموضوعات والمحمولات في دفع هذا التمسك ـ كما ذكره بعضهم وذكره استاذنا المحقق ايضاً ـ فما لا وجه له ، لان مناط وحدة القضية والعلم التصديقي وحدة الحكم لا وحدة الموضوع والمحمول . والقضية الواحدة يمكن ان تترتب عليها غاية واحدة بسيطة مع اختلاف موضوعها مع محمولها.

واما ما ذكره استاذنا المحقق ـ في الجواب عن هذا التمسك بأن دخل المسائل في الغرض والغاية ليس من قبيل دخل المؤثر في المتأثر ، لان حفظ اللسان في النحو ـ مثلا ـ منوط بتطبيق النحوي قواعد النحو في مقام التكلم وأداء الكلمات ـ فمبني على ان يكون الغرض والغاية هو الحفظ الفعلي عن الوقوع في الغلط في النحو مثلا ، والاستنباط الفعلي في الاصول ، وهكذا في سائر العلوم . وأنت خبير بأن مثل هذا لا يمكن أن يكون غاية ، لأن الغاية ـ كما عرفوها ـ علة للشيء بماهيتها اي بوجودها الذهني ومعلول له بانيتها أي بوجودها الخارجي . ومعلوم أن المعلول لا يمكن أن ينفك عن علته ، فالغاية في هذه العلوم ليست إلا التمكن والقدرة على هذه الامور .

ومما يؤيد ما ذكرناه بل يدل عليه تعريفهم للمنطق « بأنه آلة قانونية تعصم مراعاتها الفكر عن الوقوع في الخطأ » فلم تجعل العصمة عن الوقوع في الخطأ غاية لمعرفة المسائل ، بل جعلت مترتبة على مراعاة المسائل ـ أي تطبيقها ـ في مقام الاستنتاج وتشكيل القياس .

(إن قلت) : نحن قبال الامر الواقع ، لأنه لاشك في وجود الجامع بين موضوعات المسائل بل بين كل شيئين أو الاشياء .

(قلت) : إن كان المراد وجود جامع ذاتي ماهوي يكون بالنسبة الى موضوعات المسائل كالكلي الطبيعي بالنسبة الى افراده ومصاديقه ، فهذا شيء لادليل عليه ، بل الدليل على عدمه . ألا ترى أن موضوعات المسائل الفقهية بعضها من مقولة الجوهر، وذلك مثل (الدم نجس) مثلا ، وبعضها الآخر عرض ومن افعال المكلفين ؟ ولاجامع ذاتي بين الجوهر والعرض كما هو واضح . وإن كان المراد وجود جامع عرضي ومن قبيل المفاهيم العامة ـ كمفهوم (شيء) ومايشابهه ويساوقه ـ فهذا وإن كان صحيحاً الا أنه يرد عليه (اولا) ـ أن مثل هذا الجامع بين المحمولات ايضاً موجود ، فلماذا خصصوا التكلم بالموضوع وسكتوا عن المحمول . و (ثانياً) ـ أنه يلزم من كون الجامع ذلك المفهوم العام أن يكون لجميع العلوم موضوع واحد ، وهو أحد تلك المفاهيم العامة. وذلك هدم لما اسسوا . و (ثالثاً) ـ لايجتمع هذا مع ما اتفقوا عليه من ان موضوع كل علم مايبحث فيه عن عوارضه الذاتية ، لأنه من الواضح أن محمولات المسائل ليست من العوارض الذاتية لذلك المفهوم العام العرضي الخارج المحمول .

فتلخص من مجموع ما ذكرناه أن أمثال علمنا هذا ـ من العلوم التي جمعت مسائل متشتتة مختلفة الموضوعات والمحمولات لأجل غرض ـ لاموضوع لها الا موضوعات مسائلها ، بخلاف القسم الاول ، فان مدار عاميه العلم فيه ليس الاتعيين الموضوع ، والتكلم والبحث عن حالاته . وقد عرضت هذا التحقيق والتفصيل بين القسمين على استاذي المحقق (قده) فارتضاه وضبطه في مقالاته .

ثم إنه بناء على أن يكون لكل علم موضوع أو بالنسبة الى العلوم التي لها موضوع قلنا : إنهم عرفوه بأنه مايبحث فيه عن عوارضه الذاتية ، وقسموا العرض ـ عند بيان المراد من العرض الذاتي ـ الى اقسام سبعة : مايعرض الشيء لذاته وبلاواسطة أصلا ، واتفقوا على أن هذا القسم عرض ذاتي ، ومايكون بواسطة جزئه المساوي

وقالوا ايضاً بأنه عرض ذاتي ، وما يكون بواسطة جزئه الاعم ، فاختلفوا فيه ، وما بواسطة امر خارج مساو له ، فاختلفوا ايضاً فى أنه عرض ذاتي أولا ، ومابواسطة امر خارج مباين أو أعم أو أخص ، فاتفقوا في أن هذه الثلاثة اعراض غريبة . وقال جمع آخر ـ كصاحب الفصول وصاحب الكفاية وشيخنا الاستاذ واستاذنا المحقق (قدس سرهم) : إن المناط فى العرض الذاتي عدم الواسطة في العروض ، ولذلك استشكل استاذنا المحقق ـ (قده) ـ على التقسيم السابق بأنه إن كان المراد من اقسام الوسائط المذكورة هي الواسطة فى العروض ، فجميع الاقسام ـ ماعدا القسم الاول ـ أعراض غريبة ، وإن كان المراد هي الواسطة في الثبوت ، فجميع الاقسام اعراض ذاتية حتى فيما اذا كانت الواسطة امراً مباينا . وذلك ، لأن اكثر مسائل أغلب العلوم من هذا القبيل ، مثلا في علمنا هذا إذا قلنا : إن خبر الواحد حجة ، فالواسطة في ثبوت الحجية له الجعل التشريعي ، وهو مباين للخبر ، ولكن يمكن ان يقال: ان المراد هي الواسطة في العروض . واما سر اتفاقهم ـ فيما إذا كانت الواسطة جزءاً مساويا على أنه عرض ذاتي ـ فهو ان الجزء المساوي للشيء ليس الا الفصل والصورة النوعية ، وشيئية الشيء بصورته حتى لوأمكن وجود الصورة النوعية مجردة عن المادة لكان هو هو . ولذلك لو كان موضوع علم هو الانسان فالبحث عن حالات النفس وملكاتها ـ كما فى علم الاخلاق ـ بحث حقيقي عن حالات الانسان ، وليست ملكات النفس ـ رذائلها وفضائلها ـ من الاعراض الغريبة للانسان . وأما سر اختلافهم ـ فيما اذا كانت الواسطة جزءً أعم أو أمراً خارجاً مساوياً ـ فهو أن من يقول بأن اتحاد الواسطة في العروض في الوجود مع ذي الواسطة يكفي في كون العرض ذاتياً يقول بأنهما ايضا ذاتيان ، ومن يقول بعدم كفاية ذلك بل لابد فى العرض الذاتي لشيء ان يعرضه اولا وبالذات من دون واسطة في العروض يقول بانهما غريبان . وأما سر اتفاقهم ـ فيما اذا كانت أمراً خارجا مبايناً أو أعم أو أخص فى أنها اعراض غريبة ـ فواضح .

والذي ينبغي أن يقال في هذا المقام ـ كما أشرنا اليه سابقا ـ هو انه في العلوم التي لها موضوعات لابد وأن يكون البحث عن حالات نفس الموضوعات وما هو مفاد الهلية المركبة وحينئذ لابد وأن تكون محمولات العلم من العوارض اللاحقة لذاتها ، بحيث يكون وصفا لها بحال نفسها لابحال متعلقاتها بالدقة العقلية لابالمسامحة العرفية . وبناء على هذا يختص العرض الذاتي بالقسمين الاولين ، فان أعراض الحيوان ـ بالدقة العقلية ـ ليست أعراضاً للانسان بما هو انسان ، وهكذا اعراض الامر الخارج المساوي ليست بالدقة العقلية اعراضا للشيء ، بل تنسب اليه مجازاً .

ثم إن ههنا اشكالا مشهوراً ، وهو أنه في اغلب المسائل محمول المسألة عارض على موضوع العلم بواسطة أمر أخص ، وهو موضوع المسألة . وقد اجاب عن هذا الاشكال استاذنا المحقق (قده) بأن الخصوصيات التي في موضوعات المسائل بالنسبة الى محمولاتها من الجهات التعليلية لا التقييدية ، بمعنى أن الفاعلية والمفعولية ـ مثلا ـ علتان لعروض الرفع والنصب على ذات الكلمة ، وهكذا الأمر فى موضوعات مسائل سائر العلوم . وانت خبير بأنه لايمكن أن يقال بان الصلاة بخصوصية الصلاتية ليست معروضة للوجوب ، بل معروض الوجوب هو فعل المكلف ، والصلاتية علة لعروض الوجوب عليه . واجاب شيخنا الاستاذ (قده) أيضاً بهذا الجواب ، ولكن بضم مقدمة ، وهي أن موضوعات العلوم مقيدة بالحيثيات ، مثلا موضوع علم النحو ليس هو الكلمة لابشرط ومن حيث هي ، بل من حيث قابليتها للحوق الاعراب ، فبواسطة تقيدها بهذه الحيثية تتحد مع موضوعات مسائله ، فالكلمة من حيث قابليتها للحوق الاعراب عين الفاعل . وهكذا في علم الفقه ، فان فعل المكلف من حيث قابليته للحوق الاحكام الشرعية عين الصلاة فالكلمة ـ مثلا ـ ليست لابشرط حتى تكون مغايرة لموضوعات المسائل التي هي بشرط شيء ، بل بواسطة تقييدها بهذا القيد تصير هي ايضا بشرط شيء ، فيتحد الاعتباران ، فيتحد موضوع العلم مع موضوعات مسائله ، ويرتفع الاشكال .

ولا يخفى على الناقد البصير وجود الخلل فى هـــذا الكلام من وجوه شتى : والعمدة أن هذه الحيثية ـ التي اخذت قيداً للموضوع ـ إن كانت عين الخصوصيات التي تخصصت بها موضوعات المسائل ، فحديث العينية وإن كان صحيحاً لكنه خارج عن فرض الموضوع كليا جامعاً، لأن كل واحدة من هذه الخصوصيات مباينة للاخرى، وان كانت غير هذه الخصوصيات ، فيبقى الكلام في أن هذه الخصوصيات هل هي جهة تقييدية وواسطة فى عروض محمول المسألة على موضوع العلم ، أو جهة تعليلية وواسطة فى الثبوت ؟ وقد بينا عدم امكان القول بان الصلاة ـ بخصوصية الصلاتية ـ ليست معروضة للوجوب ، بل معروض الوجوب فعل المكلف من حيث قابليته لالحوق الاحكام الشرعية . وذلك ، لأن الشارع أوجب الصلاة (أي فعل المكلف المتخصص بهذه الخصوصية) لا الجامع بينه وبين سائر افعال المكلفين التي بعضها حرام وبعضها الآخر مكروه او مستحب . نعم لو كان تقييد الموضوعات بالحيثيات ـ فى حد نفسه صحيحاً ـ لكان مفيداً فى باب تمايز العلوم بتمايز الموضوعات . ولا ربط له بمسألتنا .

فالصواب فى الجواب أن يقال : إن الكلي الطبيعي ـ حيث أنه لا بشرط وغير مقيد بقيد من القيود المصنفة والمشخصة له ـ يحمل على جميع أصنافه وأشخاصه حملا حقيقياً شائعاً صناعياً، فاذا كان العرض العارض على الصنف او الشخص عارضاً على الطبيعة المتخصصة بخصوصيات الصنفية او الشخصية ، فهذا العرض كما أنه عارض على الصنف والشخص حقيقة كذلك عارض على الطبيعة اللا بشرط حقيقة وبالدقة العقلية من دون حاجة الى التقييد بحيثية من الحيثيات المذكورة . والسر في ذلك أن الصنف والشخص ليسا الا تلك الطبيعة . ولا فرق بينها وبينهما الا بحسب التضييق الوارد عليها من ناحية تلك الخصوصيات . وأعراضهما حقيقة عارضة عليها . ولا يصح سلبها عنها لا فى مقام الحمل فقط بل حتى في مقام العروض ، نعم إذا كان عارضا على نفس الخصوصية المصنفة او المشخصة لا على الطبيعة المتخصصة بها ، فاعراضها ـ حينئذ ـ عرض غريب لها . ولعمري هذا واضح ، وان استصعب هذا الاشكال جماعة من المحققين .

ثم انه بعد ماتبين لك ماذكرناه تعلم أن البحث ـ في أن تمايز العلوم هل هو بتمايز الموضوعات او بتمايز الاغراض ـ لاوجه له أصلا . اما فى القسم الاول فقد قلنا إنه لامحالة يكون بتمايز الموضوعات ولا غرض فى البين الامعرفة حالات الموضوع حتى يكون التمايز به ، كما أنه فى القسم الثاني لاموضوع في البين حتى يكون التمايز به . ولا محالة يكون التمايز بتمايز الاغراض ، فقد تحقق أن موضوع علم الاصول ليس الا موضوعات مسائله لاخصوص الادلة الاربعة لابذواتها ولا بوصف دليليتها، فلا وجه للنقض والابرام في هذا المقام،والاشكال بان المسألة الفلانية داخلةاوخارجة.

تتميم

قسموا المبادىء الى تصورية وتصديقية ، والتصورية منها عبارة عن حدود موضوعات المسائل واجزائها وجزئياتها وحدود المحمولات ومعرفتها . والتصديقية منهاعبارة عن القضايا التي يستدل بها على ثبوت المحمولات للموضوعات، وهي إما بديهية ـ وتسمى بالعلوم المتعارفة ـ وإما نظرية ، فان أذعن المتعلم بها بحسن الظن بالمعلم تسمى بالاصول الموضوعة ، وإن لم يذعن بها وأخذها مع الاستنكار تسمى بالمصادرات . وهذه كلها اصطلاحات ذكرها القوم . وزادوا فى علم الاصول قسما آخر من المبادىء وسموها بالمبادىء الاحكامية . والمراد منها معرفة حالات الاحكام الشرعية من تقسيمها الى الوضعية والتكليفية ، وأن الاحكام التكليفية متضادة باسرها، وأن الاحكام الوضعية هل هي منتزعة عن التكليفية أو مستقلة في الجعل ، وغير ذلك من حالاتها وعوارضها . وقد ذكروا ذلك فى علم الاصول بالمناسبات ، فقد تبين مما ذكرناه اربعة من الامور المعروفة بالرؤوس الثمانية ، وهي مرتبة العلم ، وتعريفه ، وغايته ، وموضوعه .

المقدمة

وهي تشتمل على امور :

(الامر الأول) ـ في الوضع ، وفيه جهات من البحث :

(الجهة الاولى) ـ في أن دلالة الالفاظ على معانيها هل هي بالذات والطبع أو بتوسط الوضع ؟ لاينبغي أن يشك في عدم كونها بالطبع ، لأن الدلالة الطبعية والذاتية لاتختلف باختلاف الاعصار والامم . نعم الذي يمكن أن يقال هو أن اختيار الواضع اللفظ الخاص للمعنى المخصوص لابد وأن يكون لمرجح ، لعدم إمكان الترجيح بلا مرجح . وهذا غير كون الدلالة بالذات وبالطبع .

(الجهة الثانية) ـ في أن الواضع هل هو الله جل جلاله ، أو العباد انفسهم؟ الظاهر أن وضع الالفاظ مستند الى العباد انفسهم . أما بالنسبة الى الاعلام الشخصية فواضح .وأما أسماء الأجناس فبالنسبة الى المخترعات فى هذه الاعصار فحالها في الوضوح حال الأعلام ، لما هو مشاهد بالعيان . وأما بالنسبة الى غيرها من اسماء الاجناس والمشتقات ، فالظاهر أن وضعها تدريجي ومن اشخاص متعددة حسب احتياجاتهم فى مقام التعبير عن مقاصدهم . ولذلك يختلف عدد الكلمات واللغات بحسب اختلاف الامم والأزمنة والأمكنة حسب قلة الاحتياج وكثرته ، كما انهم يرفعون سائر احتياجاتهم حسب الفطرة التي فطرهم الله عليها .

(الجهة الثالثة) ـ في حقيقة الوضع . وقد عرفه صاحب الكفاية (قده) بأنه (نحو اختصاص اللفظ بالمعنى وارتباط خاص بينهما ناش من تخصيصه به (تارة) ومن كثرة استعماله فيه (اخرى) وقال صاحب تشريح الاصول : (إنه عبارة عن تعهد الواضع والتزامه بإرادة المعنى من اللفظ في استعمالاته للفظ بلا قرينة) وقال جمع آخر:

(هو عبارة عن جعل اللفظ علامة على إرادة المعنى الفلاني) .

والتحقيق في المقام أن الوضع عبارة عن الهوهوية والاتحاد بين اللفظ والمعنى فى عالم الاعتبار . ومثل هذه الهوهوية والاتحاد الاعتباري يمكن أن يوجد في عالم الاعتبار بالجعل والانشاء (تارة) وبكثرة الاستعمال (اخرى) وبهذا الاعتبار صح تقسيمه الى التعييني والتعيني .

(إن قلت) : إن الاتحاد والهوهوية اذا لم يكن بين شيئين بحسب الواقع ، بل كان كل واحد منهما اجنبيا عن الآخر ـ كما هو الحال بين اللفظ والمعنى قبل الوضع ـ فكيف يمكن ايجاده بمحض الجعل والانشاء ، أو بصرف كثرة الاستعمال بلا قرينة ؟

(قلت) : الاتحاد والهوهوية على قسمين : تكوينية واعتبارية ، أما الاتحاد التكويني والهوهوية الواقعية فلا يمكن أن توجد بصرف الانشاء والتشريع . وأما الاعتبارية فلا مانع من ايجادها في عالم الاعتبار بصرف الانشاء والجعل التشريعي . والى هذا ترجع توسعة الموضوع في الحكومة الواقعية ـ كقوله ـ عليه السلام ـ : (الطواف بالبيت صلاة) ـ وقد قال شيخ مشائخ اساتيذنا فى فرائده بمثل ذلك فى كيفية حجية الامارات بأن المجعول فيها هو الهوهوية ، بمعنى ان المجعول فيها هو أن المؤدى هو الواقع . وأيضاً قال شيخنا الاستاذ بمثل ذلك في اصالة الحل . والحاصل أن حال الهوهوية الاعتبارية حال سائر الاعتباريات فى أن ايجادها بانشائها بمكان من الامكان . وأما الدليل على أن الوضع بهذا المعنى لا بالمعاني الذي ذكروها ، (فأولا) ـ أنه لا شك فى أن القاء اللفظ القاء المعنى عند القاء المراد الى الطرف . ومعلوم أن القاء شيء ليس القاء شيء آخر الا فيما إذا كانت بينهما هوهوية واتحاد ، وإلا فبصرف تعهد الواضع ـ ان لا يستعمل إلا هذا اللفظ عند ارادة المعنى الفلاني او جعله علامة له ، او بصرف جعل علاقة وارتباط بينهما ـ لا يكون القاء أحدهما القاء الآخر . و (ثانياً) ـ قد تقرر عندهم ان لكل شيء أربعة أنحاء من الوجودات ، وعدوا من جملتها الوجود اللفظي ، فلو لم يكن ذلك الاتحاد كيف يمكن أن يكون وجود شيء اجنبي عن شيء آخر وجوداً له ،

مع أن اللفظ من مقولة الكيف المسموع وان كان مقداره من مقولة الكم ، والمعنى من مقولة اخرى ؟ ولهذه الجهة ايضا يسري قبح المعنى وحسنه الى اللفظ .

(الجهة الرابعة) ـ في بيان أقسام الوضع بحسب لحاظه مع ماوضع له .

لاشك فى أن الوضع لمعنى يحتاج الى تصور ذلك المعنى الموضوع له اللفظ بأي معنى من معاني الوضع . وذلك المعنى المتصور عام (تارة) وخاص (اخرى) . أما في الصورة الاولى فتارة يوضع اللفظ بازاء ذلك المعنى العام ويسمى بالوضع العام والموضوع له العام واخرى يوضع بازاء مصاديق ذلك المعنى العام فيصير من قبيل ماهو متحد اللفظ ومتكثر المعنى، ويكون ـ في الحقيقة ـ من قبيل المشترك اللفظي ، لأن المشترك اللفظي ـ حقيقة ـ عبارة عن كون لفظ واحد موضوعا لمعاني متعددة ، سواء أكان باوضاع متعددة منفصلة بعضها عن بعض ، او بجمعها في لحاظ واحد . وبعبارة اخرى مناط كون المشترك مشتركا لفظيا تعدد الموضوع له بالنسبة الى لفظ واحد ، لاتعدد الوضع ولحاظ الموضوع له . وهذا القسم يسمى بالوضع العام والموضوع له الخاص . ولاريب فى إمكانه ، لأن الوضع ـ كما قلنا ـ يحتاج الى لحاظ الموضوع له ، ومعرفة حال الوضع ، ومعرفة الشيء ـ كما أنها ـ قد تكون بصورة مفصلة منطبقة على ذي الصورة تمام الانطباق بحيث لاتشذ الصورة عن ذي الصورة شيئاً ، كتصور الجزئيات الحقيقية والأفراد الخارجية ـ كذلك قد تكون بعنوان عام متحد معه . ولا نلتزم أن ذلك العنوان العام عين هـذا الفرد الخارجي ، كيف ؟ وهذا الفرد الخارجي غير سائر الأفراد ولا يحمل عليها ولا يتحد معها . وذلك المعنى العام لايأبى الحمل على أي فرد من أفراد ذلك العام ، فالمراد ـ بالاتحاد معه والانطباق عليه ـ أن ذلك المعنى العام حيث أنه غير مقيد بقيد وليس متخصصاً بخصوصية ، فأي قيد أو خصوصية وردت عليه لايمنعه عن الاتحاد مع ذلك المقيد ، بل عند التحقيق الدقيق حال وضع الأعلام الشخصية ايضاً كذلك ، لأن تصورها ايضاً لايمكن أن يكون بصورة ذهنية منطبقة عليها تمام الانطباق ، لأن تشخص تلك الصورة وعدم صدقها على كثيرين إن كان

باعتبار وجودها الذهني وتقيدها به ، فذلك المعنى العام ايضاً كذلك . وان كان مع قطع النظر عن وجودها الذهني فهما ضيقتها وقيدتها بالقيود لايوجب التشخص وامتناع الصدق على الكثير . ولكن هذا طور آخر من الكلام لايسعه المقام . والمقصود من هذا التفصيل أن إمكان هذا القسم لا ينبغي أن يشك فيه .

واما في الصورة الثانية ـ اي فيما اذا كان المعنى المتصور خاصاً ـ فلا يمكن الاوضع اللفظ بازائه . وذلك كالاعلام الشخصية ، ويسمى بالوضع الخاص والموضوع له الخاص . ولا يمكن وضعه ـ في هذه الصورة ـ بازاء المعنى العام اي الجامع بين هذا الخاص المتصور وسائر الأفراد المماثلة له ، أو بازاء هذا المتصور الخاص وما هو شريك له في الأثر ، كما قال به صاحب البدائع . وذلك ، لأن الواضع ـ حال الوضع ـ ان تصور هذين العنوانين فقد صار الوضع ايضا كالموضوع له عاماً ، وإن لم يتصور الا ذلك المعنى الخاص ، فكيف يعقل أن يضع اللفظ بازاء شيء لم يتصوره اصلا لابالصورة التفصيلية ولا بالاجمالية ؟ وأما ماقاله بعض الأعاظم ـ من أن تصور العام كان تصوراً للخاص لمكان الاتحاد بينهما فيكون تصور الخاص ايضاً تصوراً للعام لعين تلك الجهة ـ فقد عرفت جوابه مما ذكرناه في معنى الاتحاد . وحاصله أن الطبيعة اللا بشرط ـ لسعتها من جهة عدم مرهونيتها بقيد ـ تجتمع مع كل قيد . وأما المقيد المضيق فلا يمكن أن ينطبق على تلك الطبيعة الوسيعة المطلقة المجردة عن كل قيد حتى قيد الاطلاق . ولذلك هي تحمل على افرادها ، ويقال : زيد إنسان والافراد لاتحمل عليها ، فلا يصح أن يقال : الانسان زيد .

وإذا عرفت ان الأقسام الممكنة من هذه الاحتمالات الأربع ثلاثة ، فاعلم أن قسمين منها واقعان وهما الوضع العام والموضوع له العام ، كاسماء الاجناس، والوضع الخاص والموضوع له الخاص ، كالأعلام الشخصية . واما القسم الثالث ، فقد اختلف فيه ، فقيل بأن وضع الحروف وما يشابهها من المبهمات من هذا القبيل . وتحقيق المقام يحتاج الى بسط الكلام في المعنى الحرفي . ولا يخفى أن الاحتمالات بل الاقوال في المعنى الحرفي ستة بل سبعة :

(الأول) - ان الحرف لامعنى له اصلا ، بل جعل علامة على خصوصية المعنى فى مدخوله ، مثلا الدار لها اعتباران : (أحدهما) - اعتبارها فى حد نفسها وأنها من الموجودات العينية المادية من مقولة الجوهر . وحينئذ يكون مدلولها ذلك البناء الخارجي . وبهذا الاعتبار- فى نفسها - تدل على معناها من دون حاجة الى امر آخر. (ثانيهما) - اعتبار خصوصية طارئة على هذا المعنى كظرفيتها لزيد مثلا . وفى هذا الاعتبار يحتاج الى جعل علامة تدل على استفادة هذه الخصوصية منها . وذلك كالرفع في جعله علامة على استفادة الفاعلية من لفظ زيد ، فكما ان الرفع ليس له معنى بل صرف علامة لفاعلية المرفوع ، كذلك الحروف ليس لها معان سوى كونها علامات لخصوصيات مدخولها ، وهذا القول منسوب الى نجم الأئمة الشيخ الرضي . وفيه أنه لاشك في أن الألفاظ موضوعة لذوات المعاني ، وتلك الخصوصيات - التي اشير اليها - خارجة عما وضعت الالفاظ لها . وحينئذ إن كانت قرينة على إرادة تلك الخصوصيات من نفس الألفاظ لزمت المجازية في مثل تلك الاستعمالات . ولا أظن احداً يلتزم به حتى القائل بهذا القول . وإن كانت الخصوصية مدلولة لنفس هذه الحروف ، فهذا اعتراف بأن لها معاني ، ورجوع عما قال . وأما الفاعلية التي هي عبارة عن النسبة الصدورية فهي مستفادة من هيئة الكلام والجملة ، فالقياس فى غير محله .

(الثاني) - أنه لافرق بين المعنى الاسمي والحرفي كل لمرادفه فى اصل المعنى وجوهره لا في ناحية الموضوع له ولا فى ناحية المستعمل فيه ، بل كلمة من ولفظ الابتداء كلاهما موضوعان لمعنى واحد ومفهوم فارد ، وهي المهية المهملة التي - فى حد نفسها - لامستقلة ولا غير مستقلة ، بمعنى أنه لم يجعل لحاظ كون المعنى آلة وحالة للغير جزء للموضوع له ولا للمستعمل فيه في الحروف ، كما أنه لم يجعل لحاظ الاستقلالية جزءً لأحدهما فى الاسماء . وقد استدل - لعدم كون هذا اللحاظ جزءً لاحدهما في الحروف - بوجوه ثلاثة :

١ - أنه لوكان هذا اللحاظ جزء لاحدهما في الحروف لزم أن يكون الموضوع له

او المستعمل فيه ـ بناء على الاحتمالين ـ من قبيل الكلي العقلي ، وحينئذ لاينطبق على الخارجيات ، لأن المقيد بامر ذهني لاوجود له الا في الذهن ولا يمكن أن يوجد فى الخارج ، كما هـو الحال في الكلي العقلي ، فانه بواسطة تقيد معروض الكلية ـ وهو الكلي الطبيعي ـ بامر ذهني وهو مفهوم الكلية لايمكن ان يوجد فى الخارج ، فلا يمكن على هذا امتثال مثل سر من البصرة الى الكوفة ، بما لكلمة من ـ مثلا ـ من المعنى المقيد بأمر ذهني الا بالتجريد والمجازية ، وهو كما ترى .

٢ ـ أنه لوكان هذا اللحاظ جزءً لاحدهما لزم أن يتعلق بهذا اللحاظ لحاظ آخر مقوم للاستعمال ، لانه لامعنى للاستعمال الا لحاظ مايراد من اللفظ والقاء اللفظ بازائه .

٣ ـ أنه أي فرق بين المعنى الاسمي والحرفي في هذا المقام ؟ فكما أن احداً لم يتوهم أن يكون لحاظ كون المعنى مستقلا جزء لاحدهما فى الاسماء ،فليكن كذلك في الحروف .

ثم إنه قال بأن عدم جواز استعمال كل من الحروف والاسماء في مكان الآخر ـ مع ترادف كلمة من ولفظة الابتداء مثلا ـ إنما هو لاجل أن الواضع وضع الحروف لتكون آلة لملاحظة حال مدخولها . وهذا هو السر في عـــدم جواز استعمال كل في مكان الآخر مع ترادفهما . واستشكل عليه شيخنا الاستاذ (قده) اولا ـ بأن المعنى والموضوع له ـ فى حد ذاته ـ إما مستقل وإما غير مستقل ، وإلا يلزم ارتفاع النقيضين ، ولا جامع بين النقيضين حتى يكون هو الموضوع له . وأنت خبير بما فى هذا الاشكال ، لأن عدم إمكان خلو شيء عن قيد ونقيضه فى الواقع لاينافي عدم تقيد ذلك الشيء بذلك القيد ولا بنقيضه ، مثلا الرقبة ـ فى حاق الواقع ـ لايمكن أن تخلو من قيد الايمان ونقيضه ، ولكن مع ذلك ماوضع له لفظ الرقبة لامقيد بالايمان ولا بعدمه . ولذا قلنا فى اول تقرير كلام صاحب الكفاية (قده) الذي هو صاحب هذا القول أن الموضوع له هي المهية المهملة التي فى حد نفسها لامستقلة

ولا غير مستقلة .

وأما ما أفاده ـ فى وجه عدم الجامع بأن المفاهيم والمعاني بسيطة فى الأذهان لاتركب لها اصلا ، وشبهها بالاعراض الخارجية أي كما أن الاعراض بسيطة فى الخارج لاتركب لها من المواد والصور ، فكذلك المعاني والصور الذهنية بسائط عقلية ليست مركبة من الاجناس والفصول ، حتى نقول بأن الجامع بينهما هو المعنى الجنسي ، وما به الامتياز هو الفصل أي الاستقلال وعدم الاستقلال ـ ففيه أنه غير تام فى حد نفسه ، لانه لاشك فى أن امتياز المفاهيم الذهنية بعضها عن بعض قد يكون بتمام الذات كالاجناس العالية ، وقد يكون ببعض الذات كالأنواع المتداخلة تحت جنس واحد ، كمفهوم الانسان والبقر مثلا ، وقد يكون بالعوارض الزائدة على اصل الذات وذلك كالاصناف والاشخاص المتداخلة تحت نوع واحد . ولولا خوف الاطالة والخروج عن الفن لأعطينا المقام حقه .

هذا ، مع أنه اجنبي عن المقام ، لانه على فرض كون المعنى فى حد ذاته بسيطاً يمكن أن يكون غير مقيد بأمر خارج عن ذاته ولا بنقيضه الخارج ايضاً ، كما بينا ذلك فى مثال الرقبة وقيد الايمان ونقيضه ، والا لزم إنكار باب المطلق بالمرة . و(ثانياً) بأن دعواه ـ أن عدم جواز استعمال كل واحد من الحروف فى مكان مايرادفه من الاسماء مستند الى جعل الواضع لحاظ المعنى آلة لملاحظة حال الغير شرطاً فى الحروف فى مقام الاستعمال ـ أوضح فساداً من الاول ، لأنه (أولا) ـ أنه متوقف على أن يكون الواضع شخصاً خاصاً حتى يتأتى منه هذا الشرط . وقد بينا عدم إمكان ذلك .

و (ثانيا) ـ على فرض أن يكون الواضع شخصاً خاصاً ليس من وظيفته ، هذا الاشتراط ، إذ وظيفة الواضع جعل العلاقة بين الالفاظ ومعانيها لاتعيين طريقة الاستعمال والزامهم بتكليف فى مقامه . و (ثالثاً) ـ على فرض أنه كان له ذلك ، وقلنا أنه يجب على المستعملين الوفاء بهذا الشرط ماالذي يلزم من المخالفة ؟ لأن مثل هـذه المخالفة لايوجب كون الاستعمال غلطاً او مستهجناً ، إذ لايقصر عن المجاز ، لان

المجاز استعمال اللفظ فى خلاف ماوضع له ، وهذا استعمال فى ماوضع له ، غايته على غير جهة ماوضع له . هذا ماأفاده فى هذا المقام رفع مقامه .

ويرد على الوجه الأول أن الواضع ـ عنده ـ هو الله تعالى ، وقد بلغ الى الناس وحياً أو الهاما أو فطرهم على فطرة بحيث يقدرون على تأدية مراداتهم بابداع الفاظ مخصوصة ، فلماذا لايمكن ان يكون هو تبارك وتعالى اشترط مثل هذا الشرط وبلغه الى الناس وحياً أو الهاما ؟ فلا غرابة في هذا الاشتراط ، بل ليس بابعد من كون الواضع هو الله سبحانه على مادعي ، وإن أنكرنا ذلك فى محله ، فراجع . واما الوجهين الاخيرين فانما يردان عليه فيما اذا كان هذا شرطاً خارجياً بدوياً ، أما إذا كان غرضاً وعلة غائية للوضع ـ كما هو الظاهر من عبارته ـ فلا محالة يتحقق تضييق في دائرة ذلك الأمر الاعتباري المجعول ، لأن المعلول لايمكن أن يكون اوسع من علته ، لكن لازم هذا الكلام أن يكون الموضوع له في كل واحد منهاحصة غير الحصة الاخرى . وعلى كل حال فالتحقيق في الجواب أن المتبادر من الحروف ـ كما سيجيء ـ هو معنى مخالف بالهوية والذات للمعنى الاسمي ، فلا يبقى مجال لاصل دعوى صاحب الكفاية (قده) حتى يستشكل عليه بمثل هذه الاشكالات .

(الثالث) ـ ان المعنى الحرفي ماذكره بعض الأعاظم (قده) ، وهو أن الموجود الممكني كما أنه في الخارج ـ على قسمين : (الأول) ـ وهو الجوهر أعني الموجود المستقل الذي لايحتاج في وجوده الى موضوع . و (الثاني) ـ وهو العرض أعني الموجود غير المستقل الذي يحتاج في وجوده الى موضوع ، بل وجوده في نفسه عين وجوده لموضوعه ، كذلك المفاهيم الذهنية في الذهن على قسمين : قسم من قبيل الجواهر الخارجية أي يوجد فى الذهن مستقلا من دون حاجة الى مفهوم آخر ، وذلك كلفظة الابتداء والانتهاء والاستعلاء وغيرها من مفاهيم الاسماء ، فانها في عالم اللحاظ تلاحظ مستقلة ، سواء لوحظت معها شيء آخر أم لا ، وقسم آخر حالها حال الاعراض الخارجية ، كما أن الأعراض لايمكن ان توجد في الخارج مستقلة وفي غير موضوع ،

وانما هي نعوت وصفات لغيرها ووجوداتها في انفسها عين وجوداتها لموضوعاتها ، كذلك هناك مفاهيم لايمكن ان توجد في الذهن مستقلة وفى غير موضوع ، وانما هي حالات لمفاهيم اخرى وذلك كمفاهيم الحروف حيث أنها لايمكن ان توجد في الذهن إلا حالة لمدخولاتها ، فمفهوم (من) مثلا ليس هو في الذهن طبيعة الابتداء ـ التي يمكن أن يخبر عنها ، وتلاحظ مستقلة ـ بل الابتداء الذي هــو حالة للبصرة أو غيرها من مدخولات هذه الكلمة . ولذلك لايمكن أن يخبر عنه ولا به عن شيء . هذا هو المراد من قولهم : ان الحرف مادل على معنى فى غيره . وبعبارة اخرى المعنى الحرفي من قبيل الوجود الرابطي لاالوجود النفسي ولا الرابط كما اصطلح عليه بعض المحققين .

والحاصل أن الأعراض الخارجية ـ التي وجودها فى الخارج تبع لوجود الغير ولا استقلال لها ، وإنما هي نعوت واوصاف لغيرها ـ يمكن ان تلاحظ في الأذهان مستقلة من دون نظر الى موضوعاتها ، ويمكن أن تلاحظ في الذهن على نحو وجودها فى الخارج نعتاً وحالة لمفهوم آخر . والمعنى الحرفي من قبيل الثاني . والجواب عن هذا الوجه هو ما اجبنا به عن الوجه الثاني وهو أن معاني الحروف من سنخ وجود الرابط والنسب لا الوجود الرابطي والاعراض . وبعبارة اخرى لو كان من سنخ الاعراض لما كان محتاجا الا الى طرف واحد لاالى الطرفين . والوجدان يحكم باحتياجها الى الطرفين ، كما سنبينه فى القول الآتي .

(الرابع) ـ أن المعنى الحرفي من سنخ النسب والارتباطات القائمة بالطرفين ، فيكون معنى (من) مثلا نسبة الابتدائية بين السير والبصرة (بيان ذلك) أن مفهوم السير لايحكي إلا عن ذلك الحدث المعين الصادر عن السائر ، ومفهوم البصرة لايحكي إلا عن ذلك البلد المعين ، وهكذا مفهوم الكوفة . ولكن قولك سرت من البصرة الى الكوفة يدل على شيئين آخرين (١) غــير تلك الحكايات الثلاث : وهي النسبة

(١) بل هذه الجملة تدل على اربع حكايات والرابع حكاية التاء فى سرت عن فاعل هذا الحدث ، كما ان هيئة سرت تدل على النسبة الصدورية بين الفاعل اعني التاء فى سرت والسير (منه) .

الابتدائية بين السير والبصرة ، والانتهائية بينه وبين الكوفة ، فهاتان النسبتان هما معنى (من ، والى) وهكذا الحال فى سائر الحروف .

وبعبارة اخرى كل جملة ـ سواء أكانت كلاما تاما يصح السكوت عليه ام ناقصا لا يصح السكوت عليه ـ لابد وأن تكون مشتملة على نسبة بين أجزائها ورابط يربط بعضها ببعض ، لأن كل مركب تقييدي ـ سواء أكان ذلك التقييد بنحو الاخبار ام التوصيف أم الحالية أم التمييزية أم الظرفية أم الفاعلية أم المفعولية أم غيرها ـ يرجع الى انتساب شيء إلى شيء آخر ، سواء أكانت تلك النسبة تامة أم ناقصة لا يصح السكوت عليها ، مثلا قولك ـ : قضى زيد صلاته الفائتة يوم الجمعة فى المسجد من طلوع الشمس الى الزوال يشتمل على نسبة بين القضاء وزيد ، وهي النسبة الصدورية ، ونسبة بينه وبين الصلاة وهي النسبة الوقوعية ، ونسبة بين الصلاة والفائتة ، وهي النسبة التوصيفية ، ونسبة ايضاً بين القضاء ويوم الجمعة ، وهي النسبة الظرفية الزمانية ، ونسبة بينها وبين المسجد وهي النسبة الظرفية المكانية ، ونسبة بينها وبين الطلوع ، وهي النسبة الابتدائية ، ونسبة بينها وبين الزوال ، وهي النسبة الانتهائية ، وبعض هذه النسب ـ كما رأيت ـ مفاد الهيئة ، وبعضها الآخر مفاد الحروف .

ومما ذكرنا ظهر أن حال الهيئات حال الحروف بعينها فى أنها أيضا لا تدل إلا على أنحاء النسب والارتباطات بين أجزاء موادها على اختلاف أنحاء تلك النسب من الصدورية والوقوعية والقيامية والحالية والايجادية والطلبية وغيرها ـ سواء اكانت الجملة ـ التي لها تلك الهيئة ـ شرطية أم حملية ، خبرية أم إنشائية ، فعلية أم اسمية . والسر في ذلك كله أن كل ما اسند الى شيء أو قيد ذلك به ـ على اختلاف أنحاء التقييدات ـ إذا كان للقيد وجود غير وجود ذات المقيد ولو كان ذلك القيد من الموجودات في عالم الاعتبار ، كجميع الأحكام الشرعية ـ وضعية ام تكليفية ـ بالنسبة الى موضوعاتها ، فانه يحتاج الى وجود رابط بين ذلك القيد وما قيد به ، فان كان ذلك القيد من الامور العينية أي من المحمولات بالضمائم ـ سواء أكان جوهرا

أم عرضاً ـ فلابد وأن يكون رابط بينهما في عالم العين والواقع ، وإن كان من الامور الاعتبارية ـ كالطهارة والنجاسة والملكية والزوجية وسائر الاحكام الشرعية ـ وضعية ام تكليفية ـ فلابد وأن يكون بينهما رابط في عالم الاعتبار .

وبعبارة اخرى القيد في أي وعاء من أوعية الواقع كان موجوداً لابد من وجود الرابط أيضاً في ذلك الوعاء . وإلى هذا يرجع تقسيمهم للقضية في المنطق الى ثنائية وثلاثية، بأن سموا مالا يحتاج الى الرابط بالثنائية ، وما يحتاج اليه بالثلاثية، فقالوا: ان القضية التي محمولها الوجود المطلق وماهو مفاد الهلية البسيطة ثنائية ، والتي محمولها الوجود المقيد ومفاد الهلية المركبة ثلاثية . واما اذا لم يكن للقيد وجود آخر غير وجود مااسند اليه وماقيد به ـ ولوكان وجوده في نفسه عين وجوده لموضوعه ، بل ولوكان وجوداً اعتبارياً ـ فلا يحتاج الى وجود رابط بينهما الا في الذهن ، وفي مرحلة تشكيل القضية . أما عدم الاحتياج في غير تلك المرحلة ، فلأنه ليس هناك وجودان حتى نقول بلزوم رابط بينهما في الوعاء الذي وجد القيد في ذلك الوعاء . واما الاحتياج في تلك المرحلة. فلأن تشكيل القضية لايمكن إلا بأن يكون فرق بين الموضوع والمحمول ولو كان ذلك الفرق اعتبارياً ، فباعتبار ذلك الفرق والتغاير لابد من وجود رابط في عالم الذهن واللحاظ ، حتى يربط أحدهما بالآخر في تلك المرحلة ، ولذلك إن كل قضية لابد فيها من تصور الموضوع والمحمول والنسبة الحكمية ، فمرادهم من كون القضية ثنائية ـ في هذا القسم ـ أنه لارابط بين الموضوع والمحمول في خارج الذهن وغير مرحلة تشكيل القضية لا عدم الرابط في تلك المرحلة . والغرض من هذا التفصيل والتطويل هـــو أن جميع الجمل ـ ناقصة كانت أو تامة ، اسمية أو فعليه ، خبرية أو إنشائية ، والانشائية طلبية أو إيقاعية بجميع أقسامها ـ مشتملة على نسبة بين أجزائها ، وهكذا بين متعلقاتها على اختلاف أنحاء النسب والارتباطات ، فكما أن الفاظ المواد اي أسماءها وأفعالها تدل على معانيها الاستقلالية ، فكذلك الحروف التي فيها وهيئاتها تدل على تلك النسب والارتباطات ، ففي مثل (يازيد) لفظة (يا) تدل

على النسبة الندائية الانشائية التي بين المنادي والمنادى .

(الخامس) ـ ماذهب اليه شيخنا الاستاذ (قده) وبنى مسلكه فى المعاني الحرفية على أربعة أركان :

(الأول) ـ أن المعاني الحرفية إيجادية لا إخطارية بمعنى أن كلمة (من) لاتحكي عن نسبة ابتدائية متقررة في الذهن كالمعاني الاسمية ، بل هي موضوعة لايجاد تلك النسبة وذلك الربط فى موطن الاستعمال ، فتكون الحروف والهيئات آلات لايجاد الارتباطات والنسب المخصوصة ، مثلا لفظة (من) وضعت لايجاد الربط الابتدائي بين السير والبصرة ، وكلمة (على) لايجاد النسبة الاستعلائية بين زيد والسطح، فى مثل زيد على السطح . وهيئة (زيد قائم) لايجاد النسبة القيامية بين زيد وقائم . وهكذا الحال فى سائر الحروف والهيئات .

(الثاني) ـ ان معانيها قائمة بغيرها ، ولا استقلال لها فى هوية ذاتها ، وهذا هو الذي شرحناه فى القول الرابع ، وقلنا : إن الحروف والهيئات دالات على انحاء النسب وحاكيات عن أصناف الارتباطات . ولا شك في أن ماهو نسبة وارتباط بالحمل الشائع لااستقلال له في هوية ذاته ، بل يكون فى اللب والحقيقة معنى قائما بالطرفين . وقد عرفت أنه المراد من قولهم : (الحرف مادل على معنى فى غيره) لا أنه علامة على كون المعنى في غيره من دون معنى لنفسه ، كما في القول الأول ، ولا جعله آلة لملاحظة حال الغير حال الاستعمال ، كما فى القول الثاني ، ولا كونه محتاجا الى مفهوم آخر فى الذهن حال تصوره حتى يكون في الذهن من حالاته ، كما فى القول الثالث ، فهذا الأمر مشترك بين القول الرابع وهذا القول . وانما يمتازان بأن الحروف ـ بناء على القول الرابع ـ حاكية عن النسب المتقررة اما فى عالم العين والخارج ، واما فى عالم الاعتبار واما في الذهن . وفي مرحلة تشكيل القضية على مابينا ذلك مفصلا . واما بناء على هذا القول فهي موجدة لمعانيها فى موطن الاستعمال .

(الثالث) ـ أن تلك المعاني الايجادية لا موطن لها الا موطن الاستعمال ،

ولا تقرر لها في وعاء من أوعية الواقع أو الاعتبار الا فى ذلك الموطن . ولازم ذلك أن حدوثها يدور مدار حدوث الاستعمال ، وبقاءها مدار بقائه .

(الرابع) ـ أن معانيها مغفول عنها حال ايجادها ، فكما أن الألفاظ مغفول عنها حال الاستعمال لفنائها فى معانيها ، لأن نظر المستعمل حال الاستعمال ليس إلا الى المعاني ، وليس النظر الى الألفاظ إلا بنحو المرآتية وأما المرئي فهي المعاني كذلك المعاني التي توجد بالهيئات أو الحروف ، حيث أنه لاموطن لها على الفرض الا موطن الاستعمال ، ولا تقررلها في أي وعاء من أوعية الواقع لاذهناً ولا خارجا ولا في عالم الاعتبار ، فلا يمكن أن تكون ملتفتاً اليها اصلا فى الرتبة السابقة على الاستعمال ، لأن الالتفات اليها قبل الاستعمال لايمكن إلا بوجودها في الذهن وتصورها . ومعنى هذا تقررها فى الذهن وتحققها فى غير موطن الاستعمال . وهذا خلاف المفروض فى الركن الثالث . ولازم ذلك عدم تطرق الاطلاق والتقييد اللاحظيين فيها .

هذا حاصل مااستفدناه من بيانه . واستدل على هذا المطلب بوجهين :

(الأول) ـ أن حرف النداء فى مثل (يازيد) لايمكن أن يكون حاكياً عن النسبة الندائية المتقررة فى غير موطن الاستعمال ، لأنه قبل الاستعمال لانداء ولامنادي ولا منادى . وإنما تتحقق هذه العناوين بنفس الاستعمال . (وبعبارة اخرى) طرف هذه النسبة المتقومة بها ليس ذات الرجل الذي ينادي ، ولو لم يناد ، بل بوصف كونه منادياً ، وهكذا الأمر في الطرف الآخر . ومعلوم أن هذا الوصف يحصل بنفس الاستعمال ولا وجود له قبله فى جميع أوعية الواقع من الخارج والذهن وعالم الاعتبار ، فلابد من القول بوجود هذه النسبة والربط بتوسط أحد حروف النداء فى موطن الاستعمال ، ففي الحقيقة يوجد مصداق لمفهوم النداء الذي يحمل عليه هذا المفهوم بالحمل الشائع بتوسط كلمة (يا) مثلا فى موطن الاستعمال ، فمفهوم النداء الذي يحمل عليه مفهوم اسمي . وذلك الربط وتلك النسبة الندائية ـ الموجدة بواسطة حرف النداء فى موطن الاستعمال التي هي مصداق ذلك المفهوم ـ معنى حرفي .

وأنت خبير بما في هذا الكلام (اولا) أن المعنى الحرفي لايمكن أن يكون مصداقا للمعنى الاسمي أو ما ينطبق هو عليه ، لأن معنى المصداقية والمنطبقية لشيء هو ان يحمل ذلك الشيء محمولا ، والمصداق والمنطبق عليه موضوعا . ومعلوم أن المعنى الحرفي لايمكن ان يحمل موضوعا والا لخرج عن كونه حرفا ، فنسبتها الى تلك المفاهيم الاسمية ليس من قبيل المفهوم والمصداق ، بل له معنى آخر سنبينه في مقام بيان كيفية وضع الحروف إن شاءالله .

(وثانياً) ـ أنه لافرق بين (يازيد) مثلا وبين سائر الجمل الانشائية الايقاعية وذلك ، لأن هذا الكلام له مقدر ، إذ لايمكن أن يتألف الكلام من حرف واسم. (وبعبارة اخرى) المسند فيه مقدر ، لأن (زيداً) فيه مسند ، اليه كما هو واضح فلنفرض المقدر ـ كما قال النحويون ـ كلمة أدعو ، فحينئذ نقول للدعوة نسبة صدورية الى المتكلم بهذا الكلام تكون مدلولة لهيئة أدعو ، ونسبة المدعوية الى طرفه أعني (زيداً) في المثال . والدال على هذه النسبة هي كلمة (يا) ولا شك فى أن المتكلم إذا أراد أن يلقي كلاما الى الطرف ، فلابد له من أن يتصور اجزاء الكلام بما لهما من النسب والارتباطات ، حتى تكون الجملة الملفوظة مطابقة للجملة المعقولة . غاية الأمر قد يكون بصدد الأخبار عن ثبوت هذه النسب في موطنها من الذهن او عالم الاعتبار أو الخارج ، فتسمى جملة خبرية ، وقد يكون بصدد إنشاء مضمون تلك الجملة ، فتسمى جملة انشائية . ومعلوم أن مانحن فيه من القسم الثاني .

(الثاني) ـ أنه لاشك في أن مفاهيم اجزاء الجمل ـ تامة كانت او ناقصة ـ اسمية أو فعلية ، خبرية أو إنشائية ماعدا الحروف التي فيها وهيئاتها ـ مفاهيم بسيطة مستقلة فى الأذهان غير مرتبطة بعضها ببعض ، فلو لم توجد ـ بينها بواسطة الحروف والهيئات ـ تلك النسب والارتباطات ، كانت اموراً متباينة دائماً كل واحدة اجنبية عن الأخرى ، فكيف يتحقق ويتشكل منها كلام ، لأن الكلام لابد أن تكون أجزاؤه مرتبطاً بعضها ببعض . وفيه أن المفاهيم المذكورة ـ كما بيناه في الجواب

عن الوجه الأول ـ لاتتصور غير مرتبطة بعضها ببعض ، بل المتكلم حين مايريد القاء جملة على الطرف لابد وأن يتصور مفاد تلك الجملة أولا ، ثم ينشيء الألفاظ على طبق تلك الجملة الذهنية . ولا شك في أن الجملة الذهنية لاتتحقق الا بوجود رابط بين اجزائها الذهنية ، نعم كما أن الربط الخارجي بين الأعراض الخارجيةوموضوعاتها قائم بالطرفين ولا استقلال لها في الخارج ، كذلك الربط الذهني قائم بالطرفين ولا استقلال له في الذهن . وحينئذ فالفاظ الجملة ـ ماعـــدا الحروف ـ تدل على تلك المفاهيم الذهنية المستقلة ، والحروف والهيئات تدل على تلك النسب والارتباطات غير المستقلة القائمة باطرافها ، والا فلو تصورنا مفاهيم متعددة غير مرتبطة ، كأن تصورنا مفهوم زيد وحده ، وتصورنا مفهوم قائم وحده ، فكيف يمكن أن نوجد بينهما ارتباطاً بواسطة الهيئات أو الحروف ، لأن الواقع لاينقلب عما هو عليه ، مثلا لو فرضنا أن زيداً فى الخارج وجد بلا قيام ، والقيام وجد بلا ارتباط بينه وبين زيد ، فهل يعقل جعل ارتباط في الخارج بين شيئين موجودين لاارتباط بينهما ؟ وكذلك في وعاء الذهن اذاوجد مفهومان غير مرتبطين لايمكن جعل الارتباط بينهما بلا آلة ولا مع الآلة .

وبعبارة اخرى قد جعل الله تبارك وتعالى للانسان قدرة تكوينية على ايجاد المعاني والمفاهيم في الذهن منفردة ومتعددة ، والمتعددة غير مرتبطة بعضها ببعض . ومرتبطة بلا احتياج الى آلة في ايجادها على تلك الكيفية ، فالوضع لهذا الغرض لغو . نعم الاحتياج الى الوضع من ناحية ابراز هذه المعاني المتصورة والقائها الى المخاطب في مقام التفهيم والتفهم . وحيث أن القاء تلك المعاني والمفاهيم الموجودة في الأذهان بأعيانها غير معقول ، لأنها متقومة بالذهن ، بل من شؤونها واطوارها ، فلابد من القاء شيء آخر يمكن القاؤه الى المخاطب ، بحيث يكون القاء ذلك الشيء الآخر القاء له . وذلك لايمكن الا بأن تكون بينهما هوهوية ولو جعلية اعتبارية . ولذلك قلنا : إن حقيقة الوضع هي الهوهوية الاعتبارية ، فاذا أوجدت النفس

ـ بتلك القدرة الموهوبة لها من قبله جل جلاله ـ مفهوما واحداً غير مركب ولا مقيد بشيء ، فهذا علم تصوري واحد يدل عليه لفظ واحد ، واذا أوجدت مفاهيم متعددة غير مرتبطة ، فهذه علوم تصورية متعددة تدل عليها الفاظ متعددة بلا ارتباط لا بين هذه الألفاظ ولا بين تلك المعاني ، واذا أوجدت مفاهيم متعددة مرتبطة مقيدة بعضها ببعض على اختلاف انحاء النسب والارتباطات والتقييدات فكما ان القاء تلك المفاهيم والمعاني المستقلة تكون بالقاء الفاظ الاسماء والأفعال باعتبار موادها لا هيئاتها ، كذلك ابراز تلك النسب التي بين تلك المفاهيم تكون بتوسط الحروف والهيئات .

وقد ظهر مما ذكرناه حال القول الآتي .

(السادس) ـ ماذهب اليه صاحب الحاشية من التفصيل بين الحروف بأن معاني بعضها ايجادية كحروف النداء والتمني والترجي : وبعضها الآخر إخطارية ولا حاجة الى تطويل الكلام واعادة النقض والابرام .

وبعد ان عرفت المختار والصحيح من الأقوال في المعنى الحرفي فلنشرع في ما هو المقصود في المقام من كيفية وضع الحروف وانه من اي قسم من الاقسام الثلاثة الممكنة المتقدمة ، فنقول :

أما الوضع الخاص والموضوع له الخاص فغير معقول كما هو واضح ، لأن اشخاص المعاني الحرفية غير قابلة للتصور بلا توسيط معنى اسمي ، والا تخرج عن كونها معاني حرفية ، مضافا الى عدم تناهيها . واستحضار مالا نهاية له بالصور التفصيلية ـ كما هو شأن الوضع الخاص ـ غير معقول ، فيبقى القسمان الآخران من الأقسام الثلاثة ، أعني الوضع العام والموضوع له الخاص والوضع العام والموضوع له العام . وبعض من قال بهذا الاخير قال بأن المستعمل فيه خاص ، فتصير الاقوال في وضع الحروف ـ بهذا الاعتبار ـ ثلاثة ، لكن هذا القول الاخير ـ أعني كون المستعمل فيه فيها خاصا مع كون الوضع والموضوع له عاما ايضا ـ واضح

الفساد ، لانه لامعنى لجعل اللفظ موضوعا لمعنى لايستعمل فيه اصلا ، كما هو المفروض في هذا القول . فالعمدة في المسألة هما القولان الاولان أعني كون الموضوع له خاصا أو عاما مع الاتفاق في أن الوضع عام .

وقد ذهب الى كل واحد من هذين القولين جماعة من المحققين ، فالذي يقول بأن الموضوع له فيها خاص عمدة نظره الى عدم امكان كون المعنى والموضوع له فيها عاما من جهة عدم إمكان وجود جامع ذاتي بين هـــذه النسب الخاصة والارتباطات المخصوصة ، بحيث يكون ذلك المفهوم الذاتي الجامع من قبيل الكلي الطبيعي بالنسبة الى هذه النسب والارتباطات ، وتكون هي مصاديقها ، كما هو شأن كل كلي طبيعي مع أفراده .

وبعبارة اخرى المعاني الحرفية ـ حيث أنها امور غير مستقلة في جوهر ذواتها ، وقائمة باطرافها بحيث لايمكن تعقلها مستقلا ولو في الذهن من دون اطرافها ، كما هو شأن الوجود الرابط ، وليست من قبيل الاعراض الخارجية حتى يكون الاحتياج الى الموضوع من لوازم وجودها وتكون مستقلة في مقام ذاتها ، بل ليس حقيقتها الا صرف الربط ومحض النسبة والارتباط بين أطرافها ، بحيث لو انسلخت عن هذه الجهة تخرج عن كونها معاني حرفية ، كما بيناه مفصلا في شرح ماهيتها ـ لايمكن أن تتحقق بين افرادها جهة مشتركة تكون نسبتها الى أشخاص النسب نسبة سائر الكليات الطبيعية الى مصاديقها وأفرادها ، والا لخرج المعنى الحرفي عن كونه معنى حرفياً ، لانه اذا فرضنا وجود مفهوم جامع بالنحو المذكور فهو قابل للتعقل مستقلا شأن جميع الكليات الطبيعية .

وبعبارة اخرى لاماهية لها بالمعنى الكلي الطبيعي المقول في جواب ماهو ولا بمعنى مايكون به الشيء شيئاً ، فكما أن وجود الواجب لامهية له لشدة الوجود وكماله وعدم محدوديته ، كذلك الوجود الرابط لضعفه ونقصه وعدم قابليته للاستقلال ولو ذهناً .

ان قلت : فكيف تصورت الوضع العام فيها مع أنه يحتاج أيضاً الى تصور مفهوم عام حين الوضع حتى يكون مرآة لتلك الخصوصيات واشخاص النسب على زعمك؟

قلت : إنه من الممكن ، بل الواقـع تصور مفهوم عام اسمي كمفهوم الربط الابتدائي مثلا وجعله مرآة لتلك النسب الخاصة التي تكون الموضوع لها كلمة (من) مثلا ولا يمكن أن يكون ذلك المعنى الاسمي العام الذي جعل مرآة لتلك النسب هو الموضوع له ، لانه خلف ، كما هو واضح ، واذ ليس فى البين مفهوم جامع كلي غير ذلك المعنى الاسمي فـلابد وأن يكـون الموضوع له فيها اشخاص النسب والارتباطات . ولـكنك تعلم أن الجامع المفهومي الذاتي بين المعاني الحرفية بحيث يحمل على تلك المعاني وتكون المعاني مصداقا له وإن كان لا يمكن لانه ـ كما ذكره ـ مستلزم لخروج المعنى الحرفي عن كونه معنى حرفيا ، الا أنه لاشك فى أن بين أفراد كل صنف من أصنافها جهة اشتراك وسنخية ليست تلك الجهة وذلك الاشتراك بين أفراد هذا الصنف وأفراد الصنف الآخر أو بينها وبين سائر الأشياء، مثلا ليس نسبة الربط الابتدائي المستعمل فيه كلمة (من) في قولك (سرت من الـكوفة الى البصرة) الى الربط الابتدائي المستعمل فيه تلك الكلمة فى قولك (قرأت القرآن من أوله الى آخره) كنسبة ذلك الربط الاستعلائي المستعمل فيه كلمة (على) في قولك (زيد على السطح) ولا كنسبته الى زيد وعمرو من المعاني الاسمية بطريق أولى، فمن هذا نعلم أن بين معاني كل واحد من الحروف والهيئات جهة اشتراك ، ولـكن تلك الجهة ـ كاصل الأفراد ـ ليست قابلة للتعقل استقلالا ، للمحذور المتقدم . ولـكن كما يمكن أن يجعل ذلك المعنى الاسمي مرآة للخصوصيات والافراد ، كـذلك يمكن أن يجعل مرآة لتلك الجهة المشتركة، فان اصطلح أحد تسمية هذا القسم أيضاً بالموضوع له الخاص فلا مشاحة في الاصطلاح ، إذ ليس مقصودنا بالموضوع له العام فى باب الحروف أن يكون مفهوما كليا ينطبق على أفراده ويتحد مع مصاديقه ، كباب الاسماء ، بل المراد أن الخصوصيات ـ الناشئة من خصوصيات الطرفين والمستعمل والزمان والمكان وأمثالها ـ هـل هي داخلة في

الموضوع له أو المستعمل فيه أولا ؟ وبعد ماتبين ماذكرنا ظهر لك حال الوضع في باب الحروف ، فلا حاجة الى اطالة الكلام ، اذ لامانع من كون الموضوع له فيها عاما الا عدم إمكانه . وقد أثبتنا إمكانه . وأما إثباته فبشهادة الوجدان .

(الأمر الثاني) ـ أن صحة استعمال الالفاظ في المعاني المجازية هل هو بالوضع أوبالطبع بمعنى أنه يحتاج الى وضع نوعي بالنسبة الى أنواع العلائق المعروفة، او ترخيص الواضع استعمال اللفظ في اي معنى تحقق بينه وبين ماوضع له أحد أنواع العلائق المعروفة ، أو لايحتاج الى ذلك الوضع او الترخيص ، بل كلما وجد الطبع السليم مناسبة كافية مقتضية للاستعمال بين معنى لفظ ومعنى آخر صح استعمال ذلك اللفظ في ذلك المعنى الآخر ؟

وانت خبير بأن حديث الترخيص لامحصل له اصلا ، لان وظيفة الواضع وضع اللفظ للمعنى باي معنى كان الوضع من المعاني الاربعة المتقدمة .

واما الاستعمال في خلاف ماوضع له ، فليس له المنع ولا الترخيص ، لأن فعل الواضع لم يوجب الا الارتباط بين اللفظ وما وضع له . واما غير الموضوع له من المعاني الأخر ، فباق على اجنبيته عن اللفظ كما كان قبل الوضع فبأي حق يمنع او يرخص؟

واما حديث الوضع النوعي، فالمعنى المعقول منه هوأن يقال بان الواضع كما أنه وضع اللفظ لمعنى ، كذلك وضعه لكل معنى يكون بينه وبين ذلك المعنى الموضوع له أولا أحد أنواع العلاقات حتى تكون نوعية الوضع باعتبار عدم تعين معنى خاص بل يشمل أي معنى وجد بينه وبين الموضوع له إحدى هذه العلاقات كما أن الوضع النوعي في الهيئات باعتبار عدم تعين مادة من المواد ، فيشمل جميع المواد المتهيئة بتلك الهيئة ، فالوضع النوعي ـ ههنا ـ باعتبار عدم تعين المعنى ، وفي الهيئات باعتبار عدم تعين مواد الألفاظ .

إذا عرفت هذا فنقول : بناء على هذا يخرج المجاز عن كونه مجازاً ، لأن اللفظ وضع ايضاً له . غاية الأمر بالوضع النوعي لاالشخصي . والالتزام بهذا بعيد

عن الذوق السليم ، ومخالف لما ذكره علماء العربية فى تعريف المجاز بأنه الكلمة المستعملة فى غير ماوضع له ، ففي الحقيقة هذا القول يرجع الى انكار المجاز . مضافا الى أنا نرى بالوجدان والعيان عـدم اختصاص استعمال اللفظ فيما يناسبه بلغة دون لغة ، فنرى كل امة تستعمل اللفظ الموضوع - في لغتهم - للحيوان المفترس فى الرجل الشجاع . ومن المستبعد جداً اتفاق الواضعين من أي امة فى هذا الوضع النوعي .

والتحقيق في هـذا المقام - بناء على مااخترناه في حقيقة الوضع من أنه عبارة عن الهوهوية والاتحاد الاعتباري بين اللفظ والمعنى ، وإلا لم يكن القاؤه القاء المعنى ولا وجوده وجوداً لفظياً للمعنى ، ولم يكن حمله على المعنى بدون عناية وتقدير ممكنا مع أنه بمكان من الامكان كما فى قولك - مشيراً الى الجسم السيال - هذاماء، أو مشيراً الى الهيكل الخارجي : هذا زيد . وتقدير لفظ المسمى فى جانب المحمول خلاف الوجدان والمرتكز في الأذهان . - هو ما أن يقال بأن المعاني المجازية كلها - سواء أكانت من قبيل الاستعارة أم من قبيل المجاز المرسل بادعاء من طرف المستعمل - من أفراد ماوضع له كما يقول السكاكي فى خصوص الاستعارة، فحينئذ ما استعمل اللفظ إلا فى ماوضع له ، غاية الأمر أن المستعمل أراد غير ماوضع له من اللفظ بادعاء أنه من مصاديق ماوضع له ، فالاستعمال الحقيقي - بناء على هذا - يرجع الى ادعاء أن اللفظ عين المعنى الموضوع له والاستعمال المجازي يرجع الى ادعاء أن هذا المعنى المجازي عين المعنى الموضوع له . والادعاء فى الأول من طرف الواضع ويتبعه فى ذلك المستعمل ، وفى الثاني من طرف المستعمل ابتداء .

واما أن يقال : إن المستعمل - لشدة المناسبة بين المعنى الموضوع له وهـذا المعنى المجازي - يستعير اللفظ الموضوع لذلك المعنى الحقيقي لهذا المعنى المجازي . وتسميتهم خصوص ما كانت العلاقة فيه المشابهة بالاستعارة مجرد اصطلاح ، والافكلها استعارة . وعلى كل حال فالواضع اجنبي في هـذا المقام ، فلا يبقى مجال لاالترخيصه ولا لوضعه النوعي . واستعمال اللفظ في نوعه أو صنفه من هذا القبيل ، لان مثل

هذا الاستعمال يصح في المهملات . كقولك (ديز لفظ) ولا وضع في باب المهملات حتى يقال : ان الواضع ـ حين وضعها ـ رخص استعمالها في ماذكر ، أو وضع وضعاً آخر بالوضع النوعي في استعمال كل واحد منها في نوعه أو صنفه أو مثله . واحتمال وضعها لتلك الجهة ـ وإن لم تكن موضوعة بالنسبة الى المعاني ـ مما يأباه الطبع السليم ، بل الظاهر أن استعمالها في ماذكر لأجل تلك النسبة التي ذكرناها في باب المجازات ، بل ههنا أولى ، لانه هناك بواسطة المناسبة يدعى أن هذا المعنى من مصاديق ذاك المعنى . وههنا ليس ادعاء في البين ، بل بين اللفظ ونوعه أو صنفه ومثله نحو اتحاد تكويني ، كما هو واضح.

(الامر الثالث) ـ أنه لا شبهة في صحة استعمال اللفظ وإرادة جنسه أو نوعه أو صنفه أو مثله ، (فالاول) كقولك : (ضرب لفظ) اذا لم تقصد به الموجود في شخص هذا القول ، حيث أنه ـ حينئذ ـ يشمل كلا نوعيه من الاسمية والفعلية . و (الثاني) ـ كقولك : ضرب فعل ماض حيث انه لا يشمل الا احد نوعيه اي الفعلية. و (الثالث) ـ كقولك: زيد ـ في ضرب زيد ـ فاعل اذا لم تقصد به شخص هذا القول و (الرابع) ـ كنفس المثال اذا اردت به شخصه . وإنما الاشكال في صحة استعمال اللفظ وإرادة شخصه ، كقولك : (زيد لفظ) اذا أردت به شخص زيد الموجود في شخص هذا القول ، فنقول : لاشك في أن الاستعمال عبارة عن القاء المعنى بالقاء اللفظ . وهـــذا هو المراد من قولهم : إرادة المعنى من اللفظ بحيث يكون المستعمل ناظراً الى المعنى وغافلا عن اللفظ . وهذا هو المراد من قولهم : إفناء اللفظ في المعنى ، فاذا كان هذا هو معنى الاستعمال ، فكيف يمكن استعمال الشيء في نفسه ، وهل هـــذا الا التناقض ، وكون الشيء مغفولا عنه وملتفتا اليه في آن واحد ؟ ولا يفيد التوجيه ولا التأويل بالتغاير الاعتباري ، كما افيد . واما تشقيق صاحب الفصول (قده) في هذا المقام لخلاف المفروض ، لأن المفروض استعمال اللفظ وإرادة شخصه ، فالقول ـ بأنه ان لم يرد المعنى يلزم تركب القضية من الجزءين ـ خلف ، لأنه حينئذ لا استعمال في البين ، مضافا الى فساد هـــذا

الكلام في حد نفسه ، لأن النسبة لايمكن أن تتحقق بدون المنتسبين ، فلا يبق الا جزء واحد وهو المحمول فقط في المثال المفروض ، كما أن ماأجاب به عنه صاحب الكفاية (قده) ايضاً ليس كما ينبغي ، إذ كون اللفظ بنفسه هو الموضوع لاالحاكي عنه خلاف المفروض في هذا المقام كما بيناه ، مع أنه لايمكن تشكيل القضية من موضوع خارجي ومفهوم ذهني ، كما هو مفروضه ، لانه ـ بناء على ماذكره ـ نفس شخص اللفظ الخارجي الذي صدر عن المتكلم فى ذلك الكلام الذي هو من مقولة الكيف المسموع صار موضوعا ، وما هو معنى المحمول ـ والمراد منه أي الصورة الذهنية التي يحكي عنها ـ يكون محمولا . وهذا ماقلنا من لزوم تركب القضية من موضوع خارجي ومفهوم ذهني . وأما عدم إمكان هذا المعنى فلأن ظرف الحكم وتشكيل القضية ليس إلا الذهن ، ولذلك قالوا : إن القضية لابد لها من تصورات ثلاث ، غاية الأمر اختلفوا في أنها شروط أو شطور ، فتلخص من مجموع ماذكرنا ان استعمال اللفظ وإرادة شخصه من المحالات .

(الامر الرابع) ـ أنه لاينبغي الشك فى أن الالفاظ موضوعة لذوات المعاني من حيث هي هي لامن حيث أنها مرادة للافظها ، لأنه لو كانت الارادة ـ التي هي جزء او قيد للموضوع له على الفرض ـ عين الارادة المقومة للاستعمال للزم الدور ، وإن كانت غيرها يلزم وجود إرادتين في كل استعمال . وهذا ـ كما ترى ـ كذب واضح . وأما الالتزام في جميع الاستعمالات بالمجازية ـ بأن يقال استعمل اللفظ الموضوع لمجموع المعنى والارادة فى خصوص المعنى ، وجرد عن جزئه الآخر أعني الارادة فراراً عن هذا الاشكال ـ فهو من قبيل الأكل من القفا . وقد ذكر صاحب الكفاية (قده) ههنا وجهين آخرين :

(أحدهما) ـ أنه بناءً على الجزئية أي جزئية الارادة للموضوع له يلزم أن يكون الوضع فى قاطبة الالفاظ عاماً والموضوع له خاصاً حتى في الاعلام الشخصية ، لانه لابد وأن تكون الارادة ـ التي جعلت بزعم هذا القائل جزءً للموضوع له ـ مصداق

الارادة لامفهومها العام ، فانه لاينبغي أن يصدر من عاقل . فاذا كان كذلك ففي كل استعمال فى الأعلام الشخصية أو أسماء الاجناس تكون الارادة غيرها فى الاستعمال الآخر ، فيلزم ماذكرنا .

و (ثانيها) ـ صحة الحمل بدون التصرف في الفاظ الاطراف بأن يستعمل كل واحد منهما أي الموضوع والمحمول فى بعض ماوضع له بتجريدهما عن بعض المعنى الآخر ، أي الارادة . وصحة الحمل بدون مثل هذه التصرفات وجدانية لاتحتاج الى اقامة برهان .

والحاصل أنه لاينبغي أن يقع نزاع في هذه المرحلة ، بل الكلام في مرحلة اخرى ، وهي أن الدلالة هل هي تابعة للارادة أو لا ؟

والتحقيق في هذا المقام أما بالنسبة الى الدلالة التصورية فلا يحتاج الى الارادة أصلا ، بل كل من علم بالوضع وسمع اللفظ ينتقل منه الى المعنى ويخطر بباله ، سواء أراد اللافظ او لا . واما بالنسبة الى الدلالة التصديقية والحكم بأن هذا المعنى مراد له ، فتارة نتكلم فى مقام الاثبات ، واخرى في مقام الثبوت .

اما الاول ـ اي التكلم فى مقام الاثبات ـ فلا شك في تبعية الدلالة للظهورات، ولابد أن يؤخذ بظواهر الكلمات والجمل ، ويحكم بأنها مرادة له مالم يكن علم بالخلاف، كما هو طريقة أهل العرف والمحاورة ودأبهم وديدنهم فى مقام الافادة والاستفادة ، وبيان مراداتهم ، سواء أكانت ـ في حاق الواقع للمتكلم ـ إرادة أم لا .

و (بعبارة اخرى) المدار فى الدلالة ـ فى مقام الاثبات ـ على تحقق الظهور للفظ ، فيجب عند أهل المحاورة العمل على طبقه والمشي على وفقه ، سواء أراد أو لم يرد فى حاق الواقع . نعم هذه الدلالة متوقفة على عدم العلم بارادة خلاف الظاهر ، والا فمع العلم بعدم ارادة الظاهر لايبقى مجال للأخذ بالظهور .

وأما الثاني ـ أي التكلم باعتبار مقام الثبوت ، وان الدلالة في هذا المقام هل

تتبع ارادة اللافظ لذلك المعنى المدلول أو لا ـ فهذا شيء معلوم ، ولا شك في تبعيتها لها ، بل هو من قبيل الضرورة بشرط المحمول ، لأنه في مقام الثبوت كيف يمكن أن يكون مراد بدون ارادة . ولعل مانسب الى العلمين الشيخ الرئيس ابو علي ابن سينا والمحقق الطوسي (قده) من أن الدلالة عندهما تتبع الارادة التبعية في هذا المقام أي مقام الثبوت لافي مقام الاثبات . و (بعبارة اخرى) الدلالة التصديقية في مقام الثبوت لايمكن أن تتحقق الا مع إرادة المتكلم . وأما أن الدلالة التصورية تابعة للارادة فلا يمكن أن يسند الى عاقل فضلا عمن هو ملقب برئيس العقلاء واستاذ البشر ، فان الأول لقب ابن سينا ، والثاني للمحقق الطوسي . وحاصل الكلام في هذا المقام أن الدلالة على ثلاثة أقسام :

(الأول) ـ الدلالة التصورية وهي لايمكن أن تكون محط نظر العلمين ومدلول كلامها .

(الثاني) ـ الدلالة التصديقية في مقام الاثبات ، وهي أيضاً لايمكن ان تكون مورد كلامها ، لما ذكرنا من أنها تابعة للظهورات مع عدم العلم بالخلاف .

(الثالث) ـ الدلالة التصديقية في مقام الثبوت وهي مورد كلامها .

(الامر الخامس) ـ أنه قد يتوهم أن المركبات وضعت بمجموع موادها وهيئاتها وضعاً آخر ، مضافا الى وضع موادها أي مفرداتها التي تركبت منها التي ايضا لها مواد وهيئات ، مضافا الى وضع هيئاتها .

و (بعبارة اخرى) لاشك في ان مواد المركبات والجمل اعني المفردات التي تشكل منها القضايا والجمل ان كانت من قبيل الجوامد كاسماء الأجناس والاعلام الشخصية فهي موضوعة بهيئاتها وموادها وضعا شخصيا بوضع واحد في كل واحد منها . وان كانت من المشتقات سواء أكانت من قبيل الأفعال ام الأسماء المشتقة ـ كاسم الفاعل والمفعول وصيغ المبالغة والنسبة وصفات المشبهة وسائر الاسماء المشتقة ـ فهي موضوعة بموادها وضعا نوعيا وبهيئاتها ايضا كذلك . ولا وجه لتوهم أن وضعها بموادها

شخصي وبهيئاتها نوعي . وذلك ، لان نوعية الهيئات باعتبار عدم اختصاصها بمادة دون مادة ، مثلا هيئة (فعال) للمبالغة في ضمن أي مادة كانت ، فكذلك نقول إن المادة الكذائية موضوعة للمعنى الكذائي متهيئة بأية هيئة كانت ، مثلا مادة ض ، ر ، ب ـ بهذا الترتيب أي بتقديم الضاد على الراء والراء على الباء ـ موضوعة للحدث الكذائي في ضمن اي هيئة وجدت ، سواء كانت فى ضمن هيئة فعل او يفعل أو افعل أوفاعل أو فعال أو غير ذلك . والقول بأن = نسبة الهيئة الى المادة كنسبة العرض الى معروضه ، فكأن المادة لها تجوهر واستقلال فى الوجود ، فيمكن أن تلاحظ مستقلة فتوضع لمعنى بدون نظر الى وقوعها في ضمن الهيئات ، بخلاف الهيئة ، فانه ليس لها استقلال فلابد وان تلاحظ في ضمن مادة من المواد .

و (بعبارة اخرى) وضع الهيئة مستقلا لايمكن فلابد وأن تلاحظ باعتبار تلك المواد المختلفة . وهذا معنى كون وضعها نوعياً . كما ان المراد من كون المادة وضعها شخصيا هو أن هذه المادة المعينة ـ من دون أي عموم أو ابهام ـ موضوعة للمعنى الكذائي خال عن التحصيل ، لأنه كما أن الهيئة لايمكن أن تلاحظ بدون كونها في ضمن مادة ، كذلك لايمكن ملاحظة المادة بدون كونها فى ضمن هيئة ، وكما يمكن أن تلاحظ نفس المادة المتهيئة بهيئة من دون نظر الى تلك الهيئة ، كذلك يمكن أن تلاحظ الهيئة في ضمن مادة من دون نظر الى تلك المادة أصلا ، كما أنهم يقولون بأن هيئة (فعال) مثلا للمبالغة لانظر لهم الى تلك المادة اصلا .

والحاصل أن الوضع فى كليهما نوعي ولا اختصاص لهذا المعنى بالهيئة اصلا . وقد ظهر مما ذكرنا أن ههنا ـ أي في باب الجمل والمركبات ـ ثلاثة أوضاع لاينبغي ان يشك فيها : وضع المفردات ـ أي اجزاء الجملة بمادتها ـ وضعا نوعياً إن كانت من المشتقات ، ووضع هيئاتها ايضاً كذلك نوعياً ، ووضع هيئات نفس المركب والجملة ايضا علاوة على وضع المفردات وضعاً نوعياً . وهذه الأوضاع الثلاثة ممالابد منه في المركبات وإن صدر قول بالتفصيل فى المقام بين الجملة الفعلية والاسمية بأن

الوضع الثالث — أي وضع هيئة مجموع الكلام والجملة وضعا نوعياً — غير محتاج اليه في الجمل الفعلية ، بعد وضع الفعل بمادته للحدث الكذائي وبهيئته لنسبة ذلك الحدث الى الفاعل بأحد انحاء النسب من الوقوعي أو الايقاعي او غيرهما .

وفيه (اولا) — ان هيئة الفعل لاتدل على ازيد من انتساب الفعل الى فاعل ما . واما تعيين الفاعل لهذا الفعل فليس الا مفاد هيئة نفس الجملة لاهيئة الفعل .

(إن قلت) : التعيين بواسطة ذكر (زيد) مثلا بعد ضرب (قلت) : إن لفظ زيد من الجوامد وليس له الا وضع واحد شخصي للهيكل الفلاني ، لا انه فاعل لضرب أو لغيره من الافعال . والرفع على تقدير دلالته لايدل إلا على أنه فاعل مع أنه لازم اعم ، ولايدل على أنه فاعل لهذا الفعل الخاص ، فانتساب الفعل الى هذا الفاعل الخاص ليس الا مفاد هيئة نفس الجملة .

و(ثانياً) — أنه ماالفرق بين هيئة ضرب وهيئة ضارب ؟ وكما أن هيئة(ضرب) موضوعة لاستناد الفعل الى فاعل ماغاية الأمر بالنسبة الصدورية الوقوعية في الزمان الماضي ، فكذلك الهيئة في نحو (ضارب) موضوعة لاستناد الحدث الى ذات ما بالنسبة القيامية ، فاذا كانت هيئة (ضرب) من جهة وضعها مغنية عن وضع هيئة الجملة ، فلتكن كذلك هيئة (ضارب) وأمثالها من الاسماء الجارية مجرى الافعال .

و(ثالثا) — أنه لهيئة الجملة ربما يكون بعض الافادات التي لاربط لها بهيئة الفعل أصلا . وذلك كما ان تقديم ماحقه التأخير يفيد الحصر مع أن هيئة الفعل لاتتغير بالتقديم والتأخير أصلا .

وحاصل كل ماذكرنا ان الأوضاع الثلاثة — أعني وضع المفردات المشتقات بمادتها وضعاً نوعياً وكذلك بهيئاتها ووضع هيئة المجموع المركب ايضاً وضعاً نوعياً — معلومة لاينبغي الشك فيها . وإنما الكلام في وضع رابع وهو وضع المجموع المركب بمادته وهيئته . وربما يتوهم ذلك . ولكنه توهم فاسد ، لأن الغرض من الوضع سهولة التفهيم والتفهم ، فاذا حصل هذا المعنى بدون وضع كان الوضع لغوا . واما حديث دلالة

الجملة على المعنى المقصود منها مرتين بواسطة تعدد الوضع فلا محذور عقلي فيه أصلا. نعم إنه خلاف الوجدان ، لأن الجمل والقضايا ليس لها الا دلالة واحدة على معانيها بالوجدان .

(الامر السادس) في علائم الحقيقة والمجاز: (فمنها) ـ التبادر وهو انسباق المعنى الى الذهن من حاق اللفظ اي لا باطلاق ولا بقرينة ، فتبادر الوجوب النفسي العيني التعييني من اطلاق صيغة الامر ليس علامة الحقيقة ، فانه ليس مفاد نفس اللفظ ، بل الوجوب المقيد بهذه القيود مفاد مقدمات الحكمة ، كما سنذكرها في محله إن شاء الله . وهكذا التبادر بواسطة القرينة . والسر في ذلك أن انسباق المعنى الى الذهن إذا كان من حاق اللفظ من دون توسط شيء آخر فيدل على وجود علاقة وارتباط بين ذات اللفظ ونفسه ، وبين ذلك المعنى المتبادر ، والا فلماذا تبادر هذا المعنى دون غيره ، فاذا عرفنا أن الالفاظ ليس لها دلالة ذاتية على المعاني ، فلابد وأن تكون من ناحية الوضع . واما إذا كان بواسطة إطلاق او قرينة فلا يمكن استكشاف ذلك .

(ان قلت) : إن استكشاف الوضع بهذه العلامة دوري ، لعدم حصول الانسباق بغير معرفة الوضع .

قلت : إن حصول الانسباق متوقف على معرفة الوضع بالعلم الاجمالي الارتكازي ، بمعنى أن صورة الارتباط بين هذه اللفظة وهذا المعنى في ذهنه موجودة ، ولكن لا علم له بوجود هذه الصورة ، فاذا راجع وجدانه ورأى انسباق هذا المعنى الى نفسه وذهنه من ذات اللفظ ونفسه من دون توسط أي شيء آخر فيعلم بوجود تلك الصورة في ذهنه ، فالاول علم بسيط والثاني علم مركب ، فالذي يكون التبادر موقوفا عليه تلك الصورة البسيطة ، والذي يحصل من ناحية التبادر ومعلول له هو ذلك العلم المركب ، فالموقوف على التبادر ـ أي ذلك العلم المركب الذي هو عبارة عن معرفة الوضع تفصيلا ـ غير الذي يكون التبادر موقوفا عليه اي ذلك العلم الارتكازي البسيط ، وهو وجود

صورة الارتباط بين اللفظ والمعنى في نفسه ، هذا اذا كان المراد من التبادر التبادر عنده . واما اذا كان المراد التبادر عند اهل المحاورة فلا اشكال حتى يحتاج الى الجواب . و (بعبارة اخرى) معرفة وضع اللفظ لمعنى معرفة تفصيلية عبارة عن الالتفات الى وجود صورة الارتباط بينهما في ذهنه ، وأما نفس وجود صورة الارتباط في ذهنه مع الغفلة عن وجود هذه الصورة فهو علم ارتكازي بالوضع . وإن شئت سمه بالعلم الاجمالي بمعنى أنه ليس له علم بذلك العلم .

و (منها) ـ صحة السلب وعدمها ، فالأول علامة المجاز والثاني علامة الحقيقة (بيان ذلك) أنه بعد ماتقدم منا ان حقيقة الوضع عبارة عن جعل الهوهوية بين اللفظ والمعنى اي جعل اللفظ وجوداً ادعائياً للمعنى فصحة سلب اللفظ عن معنى مع قبول ذلك الادعاء علامة على انه ليس هناك ادعاء وتنزيل في البين . وأما عدم صحة السلب ـ أي صحة الحمل والجري اذا كان بالحمل الاولي الذاتي الذي هو عبارة عن اتحاد الموضوع والمحمول مفهوما وإن كان بينهما فرق بالاجمال والتفصيل ـ فيمكن أن يقال بانه علامة كون اللفظ حقيقة في ذلك المعنى وان كان لايخلو عن نظر ايضا ، لأن اللفظ لم يجعل وجوداً تنزيلياً لذلك المعنى التفصيلي ، بل العلاقة والارتباط جعل بينه وبين الصورة البسيطة من ذلك المعنى لا الصورة التحليلية العقلية المسماة بالحد التام مثلا وأما اذا كان بالحمل الشائع الصناعي الذي هو عبارة عن اتحاد الموضوع والمحمول وجوداً وان كانا متخالفين بحسب المفهوم ، فلا يدل على أزيد من اتحاد وجودي بينهما . و (بعبارة اخرى) لايدل الا على ان اللفظ الحاكي عما هو الموضوع مع اللفظ الحاكي عن المحمول ـ بما لهما من المفهوم ـ متحدان وجوداً سواء كانا كليين أو مختلفين . نعم فيما اذا كان الموضوع فرداً ومصداقا ذاتياً للمحمول كقولنا زيد انسان يدل على أن المحمول تمام حقيقة الموضوع وماهيته وهذا ايضا شيء يعلم من الخارج لا من ناحية صرف الحمل ، فظهر مما ذكرنا أن الحمل الشائع لا امارية له لا على الحقيقة ولا على المجاز .

و (منها) ـ الاطراد وعدمه . وقدعدوا الأول علامة الحقيقة والثاني علامة المجاز . والمراد من الاطراد أن يكون اللفظ المستعمل في فرد ـ باعتبار كونه مصداقا لكلي ـ جائز الاستعمال في كل ماهو فرد لذلك الكلي ، مثلا لفظ الانسان يستعمل فى زيد باعتبار كونه مصداقا للحيوان الناطق . وهذا المعنى مطرد بهذا الاعتبار في جميع الموارد ، أي يجوز استعمال لفظ الانسان في كل ماهو مصداق للحيوان الناطق باعتبار أنه فرد له ، فيستكشف من هذا الاطرادوعدم التخلف ـ ولو في مورد واحد ـ أن بين اللفظ وذلك المعنى الكلي علاقة وارتباط تكون تلك العلاقة والارتباط علة لعدم التخلف ولا تحصل تلك العلاقة إلا بالوضع . وهذا بخلاف المجاز ، فان استعمال لفظة (أسد) في زيد الشجاع مثلا باعتبار المشابهة فى الشجاعة مع المعنى الحقيقي . وليس استعمال هذه اللفظة فى كل ماله مشابهة مع المعنى الحقيقي بمطرد ، لأننا نرى أن من يشبه الحيوان المفترس في البخر لايجوز إطلاق لفظة (أسد)عليه ، فمن هذا نستكشف ان لفظة (أسد) مثلا لم توضع لكل مايشبه الحيوان المفترس ، والا كان الاستعمال مطرداً في جميع مايشبهه ، لئلا يلزم تخلف المعلول عن علته ، لأن الوضع علة جواز الاستعمال ووجود العلاقة والارتباط بين كل مايشبه الأسد أي الحيوان المفترس مع لفظ الأسد . ولكن صحة هذا الكلام ، وكون (الاطراد وعدمه) علامة للحقيقة والمجاز مبتن على أن يكون المراد من عدم الاطراد في المجازات باعتبار نوع العلائق المذكورة في هذا الباب ، إذ من الواضح الجلي أن نوع علاقة الكل والجزء ليس مصححة لاستعمال اللفظ الموضوع للجزء فى الكل . ولا شك في ركاكة إطلاق لفظ المعدة والمعاء على الانسان بخلاف القلب والكبد والرقبة . وأما لو كان باعتبار الخصوصيات التي يصح معها الاستعمال ، فالمجاز أيضا مطرد ، فالاطراد في الكل ، ويخرج عن كونه علامة وزيادة قيد على نحو الحقيقة أو بدون ادعاء أو مايشابهها ولوكان بخصصه بالحقيقة ، لكنه دور واضح . والجواب بالاجمال والتفصيل بالمعنى الذي ذكرنا لايتأتى ههنا ، كما هو واضح .

ثم إنه ربما يتوهم أنه على فرض تمامية هذه العلامات لا ثمرة لها الا بناء على حجية اصالة الحقيقة تعبداً (بيان ذلك) أنه لو استكشفنا أن لفظاً ـ بواسطة احدى هذه العلامات ـ حقيقة في المعنى الفلاني ، ولكن ليس له ظهور فيه بواسطة احتفافه بما يصلح للقرينية على خلاف ذلك المعنى ، فلا فائدة في هذا الاستكشاف الا بناء على لزوم الأخذ بالمعنى الحقيقي عند الشك تعبداً ولو لم يكن ظاهراً فيه . وأما بناء على ماهو التحقيق من أن الأخذ دائر مدار وجود الظهور ، وهو موضوع الحجية ، سواء كان مستنداً الى حاق اللفظ او الى القرينة ، فكونه حقيقة فيه لا فائدة فيه . و (بعبارة اخرى) المدار على ظهور اللفظ في المعنى سواء كان المعنى الظاهر حقيقيا او مجازيا ، فاذا أحرزنا الظهور أخذنا به ، ولا ننظر الى أنه معنى حقيقي أو مجازي ، كما أنه لو لم نحرز الظهور لم نأخذ به ولو كان معنى حقيقيا .

وانت خبير بأن نفس كون اللفظ حقيقة فى معنى موجب لحصول الظهور فى ذلك المعنى عند الشك في المراد وعدم نصب قرينة على خلاف المعنى الحقيقي . و (بعبارة اخرى) اصالة الحقيقة عبارة عن أن العقلاء لو شكوا فى أن مراد المتكلم هو المعنى الحقيقي أو المعنى المجازي حكموا بارادة المعنى الحقيقي مالم تنصب قرينة على الخلاف ، فيرون أن اللفظ ظاهر فيه . وهذا الظهور لا يسلب عنه الا بمجيء القرينة على الخلاف ، ومنشأ هذا الظهور بهذه الكيفية هو بناء العقلاء واهل العرف على ذلك فى محاوراتهم .

واما ماذكروه من أن إحدى العلامات للحقيقة والمجاز هو تنصيص الواضع ، فان كان فيما اذا حصل من قوله العلم بالوضع فهو ، والا ليس لنا دليل على حجية قوله ، مضافا الى أن هذا صرف فرض في زماننا بالنسبة الى الالفاظ التي هي محل ابتلائنا في استنباط الأحكام . وأما تنصيص اهل اللغة فسنتكلم عن حجية إخبارهم في مبحث حجية الامارات . واماصحة استعمال اللفظ في معنى بلا عناية وتكلف مراعاة العلاقة ونصب القرينة فقد قيل بأنها ايضا من امارات الحقيقة . والاشكال عليه بلزوم الدور قد عرفت جوابه في التبادر . وحاصله أن المعرفة الارتكازية لما وضع له كافية في

صحة الاستعمال ، كذلك ، ويحصل منها العلم التفصيلي بأنه الموضوع له .

(الأمر السابع) ـ في تعارض الأحوال ، وهو عبارة عن دوران الامر بين التجوز والاضمار والاشتراك والنقل والتخصيص والتقييد والاستخدام وعدم هذه الامور . ولا شك في ان كل واحد من هذه الامور خلاف الاصل ، وليس بناء العقلاء في محاوراتهم على ذلك الا بنصب قرينة على إرادة أحدها ، فمقتضى اصالة الحقيقة عدم التجوز عند احتماله . ومقتضى اصالة عدم وضع آخر في عرض الوضع الأول عدم الاشتراك ، ومقتضى اصالة عدم الاضمار هو عدمه ، وهكذا في الاستخدام ، ومقتضى اصالة عدم التقييد والتخصيص عدمها ، ومقتضى اصالة عدم وضع جديد واصالة عدم هجر المعنى الأول عدم النقل . وكل هذا واضح لاشك فيه . نعم قد يقع التعارض بين احد هذه الامور مع البعض الآخر او الآخرين . وحينئذ ان قامت حجة على ترجيح بعضها على بعض فهو ، والا يصير اللفظ مجملا ، مثلا في دوران الامر بين التقييد والتخصيص نذكر وجه تقديم الاول على الثاني مفصلا في مبحث التعادل والترجيح إن شاءالله . واذا دار الأمر بين التجوز والاشتراك بأن علمنا أنه لم يرد المعنى الحقيقي المعلوم واريد معنى آخر معلوم ايضا ، فباصالة عدم وضع آخر في عرض الوضع الأول ـ وان كان يثبت التجوز بناء على حجية مثبتات هذه الأصول العقلائية ـ ولكن لاأثر له بعد معرفة المراد وإن كان المعنى الآخر غير معلوم . و (بعبارة اخرى) المراد غير معلوم مع العلم بأن المعنى الحقيقي غير مراد، فان كانت المجازات متعددة وليست قرينة على تعيين أحدها ، فاللفظ يصير مجملا ، والا يتعين ذلك المعنى المجازي .

والحاصل أنه على الفقيه أن يفحص عن وجود حجة على تعيين احد هذه الاحوال عند تعارض بعضها مع بعض ، فان لم يجد فيكون اللفظ مجملا . واما الامور الاستحسانية ـ التي ذكرها الاصوليون لترجيح بعضها على بعض مالم يقم دليل على اعتبار تلك الامور في مقام الترجيح ولم تكن موجبة لافادة الظهور ـ فلا اعتداد بها اصلا .

(الامر الثامن) ـ في الحقيقة الشرعية ، وهي عبارة عن كون اللفظ موضوعا للمعنى الشرعي ، سواء كان بنقل في هذا الشرع او فى الشرائع السابقة ، وقد أمضى الشارع فى هذا الشرع نقلهم . ومقابل هذا القول هو عدم الوضع للمعنى الشرعي اصلا لافي هذا الشرع ولا في غيره، أو عدم امضاء الشارع لماهو واقع من الوضع في الشرائع السابقة . و (بعبارة اخرى) المقصود من هذا البحث هو أن هذه الالفاظ هل هي موضوعة لهذه المعاني الموجودة فى شرعنا بناء على أن هذه المعاني غير المعاني اللغوية . ولا فرق بين كونها مخترعة في شرعنا أوفى الشرائع السابقة ، حتى أنه عند الشك فى المراد نحمل اللفظ على هذه المعاني الشرعية بحكم اصالة الحقيقة ، أو نحمله على المعاني اللغوية ايضا لعين تلك الجهة ، فلو كان النقل فى الشرائع السابقة والامضاء من هذا الشرع ترتبت هذه الثمرة ايضاً نعم هذه الثمرة لاتترتب ويكون هذا البحث لغواً لو قلنا بأن المراد فى الاستعمالات الشرعية معلوم دائماً ، ولكن عهدة هذه الدعوى على مدعيها .

اذا عرفت هذا ، فنقول : ادعاء الوضع التعييني في المقام مشكل جداً ، لأنه لو كان مثل هذا الأمر من قبل الشارع لظهر لنا ، لتوفر الدواعي على نقله . وليس من قبيل الامور الراجعة الى الخلافة والرياسة حتى تكون فيه دواعي الاخفاء . و (بعبارة اخرى) هذا من قبيل لو كان لبان ، لامن قبيل عدم الوجدان لايدل على عدم الوجود .

واما ما افيد من ان الوضع التعييني كما يمكن أن يتحقق بالاعلان الى عامة المسلمين بأني وضعت اللفظ الكذائي للمعنى الفلاني وهذا مما يقطع بعدمه ، إذ لو كان لبان ، كذلك يمكن أن يتحقق بنفس استعمال اللفظ فى ذلك المعنى بقصد تحقق العلاقة والارتباط بين ذلك اللفظ وذلك المعنى ، غاية الأمر أن مثل هذا الاستعمال ليس بحقيقة ولا مجاز ، لانه علة لصيرورة اللفظ حقيقة فى ذلك المعنى ، فكيف يمكن أن يكون حقيقة . و (بعبارة اخرى) الحقيقة متأخرة عن الوضع ، والوضع

متأخر عن هذا الاستعمال ، لأنه سببه ، فلا يمكن أن يكون هذا الاستعمال على نحو الحقيقة في ذلك المعنى . وأما أنه ليس على نحو المجاز ، لانه لم تراع علاقة ومناسبة بين المعنى الحقيقي والمعنى المستعمل فيه اصلا . ثم إنه أفاد بأنه لاضير فيه بعد ماعرفنا أن المدار فى صحة الاستعمال فى معنى هو حسنه عند الطبع السليم وعدم استنكاره له .

ففيه (أولا) ـ أنه على تقدير صحة مثل هذا القسم من الوضع التعييني يكون هذا الاستعمال حقيقة لا أنه لاحقيقة ولا مجاز ، وتأخر الوضع عن الاستعمال رتبي ، وإلا فهما فى زمان واحد كما هو الشأن فى باب العلة والمعلول ، فالاستعمال يقع في زمان وجود الارتباط والعلاقة بين اللفظ والمعنى ، وبمثل هذا البيان صححنا إحدى المقدمات المهمة فى باب الترتب ، وقلنا إن فعلية الامر بالأهم وامتثاله وعصيانه مع فعلية الامر بالمهم وامتثاله وعصيانه كل هذه الستة فى زمان واحد ، مع أن المفروض أن عصيان الامر بالاهم من مقدمات فعلية الامر بالمهم وموضوع له وداخل فى سلسلة علله ، وبهذا البيان صححنا الفسخ الفعلي من ذي الخيار بالنسبة الى الافعال المتوقفة على الملك كوطء الجارية اوعتقها أو وقفها وامثال ذلك . نعم لو قلنا بأن الاستعمال الحقيقي لايكون الا اذا كان للفظ معنى حقيقي قبل الاستعمال حتى يتصور ذلك المعنى بما انه معنى حقيقي قبله ثم يستعمل فيستقيم هذا الكلام . ولكن هذه دعوى بلا برهان ومخالفة للوجدان .

و (ثانياً) ـ أنه لو كان هذا مصداقا لمفهوم الاستعمال والوضع معاً ـ كما هو المفروض والمدعى في مثل المقام ـ للزم منه اجتماع اللحاظ الآلي والاستقلالي بالنسبة الى ملحوظ واحد في استعمال واحد ، وهو محال . (بيان ذلك) أنه في باب الاستعمال لابد وأن يلاحظ المعنى بالمعنى الاسمي ومستقلا وملتفتاً اليه ، واللفظ يكون ملحوظاً بالمعنى الحرفي وآلة ومغفولا عنه . و (بعبارة اخرى) اللفظ مما به ينظر لامافيه ينظر ، فاللفظ في باب الاستعمال دائماً غير ملتفت اليه ، وتمام النظر الى المعنى.

وأما اللفظ في باب الوضع لا بد وأن يكون ملحوظاً بالنظر الاستقلالي وملتفتاً اليه ، لأن الواضع يجعل الارتباط والعلاقة بين اللفظ والمعنى بأي معنى كان الارتباط الوضعي، ولا يقدر على جعل هذا الارتباط الا بعد تصور كلا الطرفين الذين أحدهما اللفظ مستقلا . وهذا واضح جداً ، فيلزم في الاستعمال المفروض لحاظ اللفظ آلياً من ناحية الاستعمال ، واستقلالياً من ناحية الوضع ، وهو محال .

واجيب عنه بوجوه :(الاول) ـ ماأفاده استاذنا المحقق (قده) من أن الملحوظ باللحاظ الاستقلالي هو طبيعة اللفظ وهو الملتفت اليه ، وماهو ملحوظ بالنظر الآلي وغير ملتفت اليه هو شخص اللفظ .فلم يجتمع اللحاظان في موضوع واحد.

وفيه أنه لاشك في إمكان كون شخص اللفظ حاكياً عن نوعه ، كما فى قولك: ضرب فعل ماض ، حيث جعل شخص (ضرب) في هذا المثال حاكياً عن نوعه . ومعلوم أيضاً أنه لايلزم من ذلك اجتماع اللحاظين الاستقلالي والآلي ، لكن هذا الكلام اجنبي عن محل بحثنا ، لأن كلامنا الآن في استعمال اللفظ في معنى والقائه وارادة ذلك المعنى ، كقوله : أعطي ولدي محمداً مثلا فيما إذا أراد التسمية بهذا الاسم بنفس هذا الاستعمال . ومعلوم أن فى هذا الاستعمال لانظر له استقلالياً الى اللفظ اصلا لا الى شخصه ولا الى نوعه ولا الى طبيعته ، كما هو المفروض . نعم،لو استعمل اللفظ فى ذلك المعنى وتصور طبيعة اللفظ وذلك المعنى أيضاً ، وجعل علاقة بينهما ، فهذا أمر ممكن معقول ، لكنه خلاف الفرض ، وهو تحقق الوضع بنفس الاستعمال . ففي الحقيقة فرض الاستاذ يرجع الى أن ههنا استعمالا ووضعاً ، وكل واحد منهما غير مربوط بالآخر وهذا ، ممكن لكنه خروج عن الفرض .

هذا مضافا الى أن إنشاء تلك العلاقة وذلك الارتباط بين طبيعة اللفظ والمعنى حيث أنها من الامور الاعتبارية لابد أن تكون بآلة كسائر العناوين الاعتبارية فى ابواب المعاملات ، كالنكاح والبيع وأمثالها ، ولابد أن تكون تلك الآلة سبباً عند العرف وقد أمضاها الشارع أو أحدث سبباً بنفسه وإن لم يكن عندهم بسبب . وفي ما

نحن فيه سببية الاستعمال غير معلومة . واما في باب المعاطاة والفسخ الفعلي فنفس الفعل مصداق لمفهوم البيع والفسخ ويحملان عليه بالحمل الشائع ، وفي ما نحن فيه لايمكن ذلك ، لأن كون الاستعمال مصداقا لمفهوم الوضع وحمله عليه بالحمل الشائع يلزم منه اجتماع اللحاظين كما ذكرنا . و (بعبارة اخرى) إن كان المدعي يدعي أن هذا الكلام استعمال ووضع معاً يلزم المحذور المذكور ، وإن كان يدعي أن الوضع شيء آخر مقدم عليه أو مؤخر عنه أو مقارن له ، فذلك خروج عن الفرض ، مضافا الى أن إنشاء مثل هذا الامر ـ في عالم الاعتبار ـ يحتاج الى سبب عرفي او شرعي امضاء أو إحداثاً . والمفروض ان في المقام ليس شيء غير هذا الاستعمال .

(الثاني) ـ أن الوضع يحصل قبل الاستعمال بالبناء القلبي ، ويكون الاستعمال مظهراً وكاشفاً عنه . وقد قال بمثل هذا شيخنا الاعظم الانصاري (قده) في الفسخ الفعلي بالأفعال المتوقفة على الملك بأن الفسخ يحصل بالبناء ويكون الفعل كاشفا عنه .

وفيه (أولا) ـ انه ايضاً خروج عن الفرض ، لان الكلام في تحقق الوضع بنفس الاستعمال لابشيء آخر قبله .

و (ثانيا) ـ مابينا أخيراً من أن الوضع بالمعنى الاسم المصدري اي تلك العلاقة وذلك الارتباط من الامور الاعتبارية ، فلابد وأن يكون له سبب عرفي أو شرعي ، وسببية البناء عندهم لذلك غير معلوم ، والا لو كان البناء القلبي عندهم سبباً لذلك ـ ولو باعتبار تعقبه بذلك الاستعمال مبيناً على ذلك البناء ـ لكان هذا الوجه لتصوير الوضع التعييني حسناً في نفسه ، وإن كان غير مربوط بما قيل من تحقق الوضع بنفس مثل ذلك الاستعمال .

(الثالث) ـ أن حقيقة الوضع ترجع الى جعل اللفظ حاكياً عن المعنى بنفسه من دون قرينة على ارادته منه ، وهو بهذا الاستعمال يوجد مصداقا لمفهوم كون اللفظ حاكياً عن المعنى بنفسه ، لأن المفروض أنه لم ينصب قرينة على حكاية اللفظ عن هذا المعنى المستعمل فيه ، بل جعل اللفظ حاكياً عن المستعمل فيه بنفسه ، فيكون هذا

الاستعمال ـ بهذه الكيفية اي كونه حاكياً عن المعنى المستعمل فيه بنفسه ـ من لوازم تلك العلاقة التي نسميها بالوضع ، وإنشاء الملزوم بايجاد اللازم أمر معقول .

وفيه (اولا) ـ أن هذا أيضاخروج عن الفرض كما بينا . و (ثانيا) ـ أن الوضع عبارة عن العلاقة المذكورة ولايمكن حصول تلك العلاقة جعلا الا بتصور طرفيها مستقلا وبالمعنى الاسمي ، ففي هذا المقام إن لم يكن له تصور وانشاء في البين غير هذا الاستعمال يلزم المحذور المذكور أعني اجتماع اللحاظين ، وان كان تصور وإنشاء وجعل فى البين غير هـــذا الاستعمال فيحتاج الى سبب عرفي أو شرعي للانشاء كما فى سائر الانشاءات . والمفروض أنه غير هذا الاستعمال ليس شيء في البين . وان أرادالمدعي أن تلك العلاقة توجد بنفس هذا الاستعمال من دون انشاء آخر وجعل ذلك الملزوم ، فهذا واضح البطلان ، لأنه لو فرضنا أنه جعل اللفظ حاكياً عن المعنى فى نفسه بدون قرينة فى هذا الاستعمال ، فصرف هذا لايوجب وجود علاقه وارتباط بين اللفظ والمعنى فى عالم الاعتبار من دون أن يتعلق جعل بنفس تلك العلاقة والارتباط ، وهذا واضح جداً .

والانصاف أنه لو ساعد البناء العرفي وعلمنا أنهم في مقام تسمية أولادهم مثلا يبنون على وجود مثل هذه العلاقة بمثل هذه الاستعمالات ، فلابد وأن نحمل على ان البناء القلبي عندهم سبب لحصول تلك العلاقة اذا كان متعقباً بمثل ذلك الاستعمال . هذا كله فى الوضع التعييني . وأما الوضع التعيني أي حصول تلك العلاقة بواسطة كثرة الاستعمال ، فانه متوقف على وجود الجامع بين افراد كل واحد من هذه العناوين ، والا فمع فقده لايبقى مجال لهذا الكلام أصلا ، لأنه لو لم يكن جامع فى البين ، فلفظ الصلاة مثلا ، لم يستعمل دائماً فى معنى واحد حتى تحصل من كثرة الاستعمال علاقة وارتباط بينهما . وعلى تقدير وجود الجامع ـ كما سنحققه في المبحث الآتي إن شاء الله ـ فالانصاف أنه ـ على تقدير عدم وضع تعييني فى البين ـ لايمكن إنكار الوضع التعيني رأساً. نعم حصوله فى زمان الشارع المقدس (صلى الله عليه وآله)

لايخلو عن إشكال ، كما أن تعيين مبدئه أيضاً مشكل . وحيئذ فبناء على أن ثمرة هذا البحث هو الرجوع الى المعنى الشرعي عند الشك في المراد وعدم نصب قرينة عليه بناء على الثبوت ، والى المعنى اللغوي بناء على عدم الثبوت يقع اشكال فيما اذا شككنا فى تأخر الاستعمال عن النقل وعدمه . واصالة تأخر الاستعمال الى زمان حدوث النقل معارض باصالة عدم حدوث النقل الى زمان حدوث الاستعمال ، مضافا الى أنه مثبت لو اريد به الاستصحاب ولم يثبت بناء من قبل العقلاء على تأخر الاستعمال عن النقل أو تأخر النقل عن الاستعمال عند الشك فى تأخر أحدهما عن الآخر أو تقدمه عليه بعد القطع بوجودهما . نعم فى مورد الشك في اصل تحقق النقل يبني العقلاء على عدم النقل ، فاصالة عدم النقل في هذا المقام اصل عقلائي ، والاصل العقلائي مثبته حجة ، ولا ربط له بالاستصحاب . وأما في محل بحثنا لم يثبت منهم بناء ، فلا يبقى في البين الا الاستصحاب ، وسيجيء تحقيقه ان شاء الله فى بعض تنبيهات الاستصحاب بكلتا صورتيه من مجهولي التاريخ ومن أن يكون أحدهما معلوم التاريخ. هذا كله لو قلنا بوجود الشك في المراد فى الاستعمالات الشرعية . أما لو قلنا بانه ليس فى الاستعمالات الشرعية مايشك فيه فى مراد الشارع ، فلا يبقى مجال لهذه الكلمات ولا ثمرة لهذا البحث اصلا .

وأما انكار الحقيقة الشرعية بواسطة وجود هذه العبادات في الشرائع السابقة — كما قيل — فانه لاوجه له .

أما (اولا) — فلأن وجود هذه العبادات في الشرائع السابقة لايدل على أنها كانت فى تلك الشرائع بهذه الاسماء ، بل الظاهر خلافه ، لاختلاف السنتهم مع لسان شرعنا . ألا ترى الآن اختلاف الأسماء عند المتشرعة فى هذا الشرع بواسطة اختلاف الالسنة ، فالامة الفارسية مثلا تسمي الصلاة والصوم بلفظ آخر . وأما حكايته تعالى بهذه الألفاظ فى القرآن العظيم ، فباعتبار أن القرآن نزل باللغة العربية ، فلذا عبر بالتعبير العربي .

وأما (ثانياً)ـ فلأنه يمكن أن يتحقق النقل عن المعاني اللغوية بواسطة إمضاء الشارع لتلك الاستعمالات ، وبنائه على استعمال هذه الألفاظ فى تلك المعاني الموجودة فى الشرائع السابقة . نعم لو كانت معاني هذه الألفاظ في اللغة وفى العرف العام نفس هذه المعاني الشرعية ، كما ربما يكون كذلك بالنسبة الى الالفاظ المستعملة فى باب المعاملات ، وذلك كعناوين العقود والايقاعات كالبيع والصلح والاجارة وامثال ذلك ، فلا تبقى ثمرة وفائدة لهذا البحث ، ولا يبقى معنى للحقيقة الشرعية اصلا .

(الأمر التاسع) فى الصحيح والأعم ولتحقيق الحال نقدم اموراً :

(الأول) ـ ان هذا النزاع يجري حتى بناء على القول بعدم ثبوت الحقيقة الشرعية وذلك لأن ثمرة هذا البحث ـ كما سيجيء ـ هو التمسك بالاطلاقات بناء على الأعم ، وعدمه بناء على الصحيح . ولا شبهة في ان هذه الثمرة ليست مختصة بما اذا كان اللفظ موضوعا للصحيح أو الأعم ، بل لو علمنا ـ من القرينة العامة التي ينصبها الشارع لارادة هذا المعنى الشرعي المجازي وصرف اللفظ عن ظهوره في المعنى الحقيقي اللغوي ـ أنه راعى العلاقة بين الصحيح منها مع المعاني اللغوية الحقيقية وان استعمالها في الفاسد يكون إما بادعاء انه من أفراد الصحيح أو بمراعاة العلاقة بينه وبين الصحيح حتى يكون من قبيل سبك المجاز بالمجاز بناء على صحته ـ لكان مثل العلم بأنه موضوع للصحيح في ترتب هذه الثمرة أي عدم جواز التمسك بالاطلاق ولزوم الحمل على الصحيح عند الشك ، كما أنه لو علمنا أنه راعى العلاقة بين المعاني اللغوية وبين الأعم فيحمل على الأعم ويجوز التمسك بالاطلاق .

وأما بناء على ماذهب اليه الباقلاني من أنها مستعملة دائماً في المعاني الحقيقية اللغوية ، غاية الأمر اعتبر الشارع في تحقق ذلك المعنى الحقيقي اللغوي عنده اشياء اخر زائدة على اصل الطبيعة لدخلها في حصول غرضه ، فجريان هذا البحث مشكل جداً ، لأن غاية مايمكن أن يقال ـ بناء على مذهبه كما قيل ـ أن مانصب الشارع بياناً لافادة تلك الخصوصيات بطور العموم ، كقوله (ص :) (صلوا كما رأيتموني اصلي)

هل هو إفادة جميع الخصوصيات التي لها دخل في الملاك والغرض او فى الجملة ، ولكن انت تدري بأن عمدة ثمرة هذا البحث هو التمسك بالاطلاق وعدمه بناء على القولين، وهذه الثمرة لاتترتب فى هذا المقام على كل واحد من القولين ، لأن اللفظ حسب الفرض استعمل فى المعنى اللغوي ،والخصوصيات تستفاد من دال آخر ، فاطلاق اللفظ قطعاً ليس بمراد . واما ذلك البيان العام فان كان بياناً لجميع ماله دخل فى غرضه فلاي شيء بالاطلاق نتمسك وان كان بيانا فى الجملة فبأي اطلاق نتمسك .

(الثاني) ـ ان الصحةوالفساد متقابلان تقابل العدم والملكة . والمراد من الصحة هو تمامية الشيء بمقتضى اصل خلقته التكوينية او جعله التشريعي ، مقابل الفساد الذي هو عبارة عن عدم هذا المعنى ، وقد يعبر عنه بالناقص والمعيب ايضاً. ثم انه بعدما تبين ان المراد من الصحة والفساد التمامية وعدمها ، فهل المراد من التمامية فى المقام هو باعتبار خصوص الأجزاء أو باعتبار جميع ماله دخل في تماميته وترتب الاثر عليه ، سواء كان من الاجزاء او الشرائط او عدم الموانع ، وسواء كانت هـذه الامور فى الرتبة المتقدمةعلى الأمر او المتأخرة عنه .

و (التحقيق) أن يقال إن كلما له دخل في الملاك وترتب الغرض ـ سواء كان بنحو الجزئية او الشرطية او بنحو عدم المانع ـ فله دخل فى الصحة إن كان في الرتبة المتقدمة على الأمر ، وأما الامورالمتأخرة عن الأمر كقصد القربة وعدم المزاحم او النهي المتعلق بالعبادة فلا مدخلية لها في الصحة في محل الكلام ، وان كان لها دخل في الملاك والغرض . و (بعبارة اخرى) الذي يقول بأن اللفظ موضوع للصحيح يريدأن لفظ الصلاة مثلا موضوع للعبادة المخصوصة الواجدة لجميع الأجزاء والشرائط وفاقدة لجميع الموانع ، لأن هذا هو معنى الصحيح بقول مطلق . نعم الامورالمتاخرة عن الأمر لو كانت دخيلة في الصحة بهذا المعنى يعني لو كانت داخلة في ماوضع له لزم أن يكون استعمال هذه الالفاظ في متعلقات التكاليف مجازاً ومن باب استعمال اللفظ الموضوع للكل فى الجزء ، وهذا بعيد الى الغاية .

(ان قلت) : إن معنى شرطية شيء لشيء هو ان يكون ذلك الشيء المشروط له شيئاً في قبال ذلك الشيء الذي هو شرط ، غاية الامر أن تأثير المشروط له في اثره وترتبه عليه منوط بوجود الشرط ، فاذا كانت الصلاة مثلا مشروطة بالطهارة او الاستقبال فلا محالة يكون هذان خارجين عن حقيقة الصلاة . نعم تأثير الصلاة في الآثار المترتبة عليها منوط بوجودهما . ومعلوم أن الألفاظ موضوعة لنفس حقائق الأشياء لا لها ولما هي من شرائط تأثيرها .

(قلت) : ليس مرادنا من مدخلية الشرائط فى الصحة وفي وجود المسمى ـ بناء على قول الصحيحي ـ أنها داخلة في مفهوم الصلاة ، بل المقصود ان المسمى هو ليس ذوات هذه الاجزاء بنحو مطلق وكيف ما اتفق ، بل هذه الأجزاء مقيدة بوجود شيء او عدم شيء معه او قبله او بعده بنحو يكون القيد خارجا والتقيد داخلا .

(الثالث) ـ أنه بعد الفراغ عن ان الفاظ العبادات ليس وضعها من قبيل المشترك اللفظي بأن يكون موضوعا بأوضاع متعددة للمعاني المتعددة . وبعد الفراغ عن وضعها لهذه المعاني الشرعية ولو كان في الشرائع السابقة وكان الامضاء من شرعنا ـ كما هو ظاهر العنوان ـ حيث أن النزاع فى تعيين الموضوع له بعد الفراغ عن أصل الوضع بأنه هل هو الصحيح او الأعم لابد من وجود قدر جامع في البين حتى يكون هو الموضوع له ، فلو كان تصوير الجامع بناء على احد القولين ممكنا دون الآخر ، فنفس هذا دليل على بطلان ذلك القول الآخر ولا يحتاج الي برهان آخر . نعم بناء على ماذهب اليه شيخنا الاستاذ من ان الصلاة موضوعة للصلاة الجامعة لجميع الأجزاء والشرائط التامة للمختار واستعمالها في سائر اقسام الصحيح بل الفاسد من باب الادعاء والتنزيل من قبيل ماذهب اليه السكاكي في باب الاستعارة ، بأن يكون في المقام ايضا للصلاة مثلا صنفان من الافراد : صنف حقيقي تحقيقي وهو التام الواجد للأجزاء والشرائط في حق المختار ، وصنف حقيقي ادعائي وهو ماعداه مما يطلق عليه لفظ الصلاة في سائر افراد الصحيحة والفاسدة ، غاية الأمر في سائر الأصناف الصحيحة

الادعاء والتنزيل من قبل الشارع ، وربما لايساعد العرف في بعضها لو لم يكن تنزيل من قبل الشارع كصلاة الغرقي ، وفى الفاسدة التنزيل من العرف بواسطة المشابهة والمشاكلة ، فلا يحتاج الى تصوير جامع بين الافراد والاصناف الصحيحة فضلا عن الفاسدة .

لكن ماذهب اليه شيخنا الاستاذ ـ ونسب الميل اليه ايضا الى الشيخ الاعظم الانصاري رضوان الله تعالى عليهما ـ لايخلو عن اشكال ، لان لازم هذا الكلام ان يكون اطلاق الصلاة مثلا على سائر افراد الصلاة الصحيحة بالعناية والتنزيل ، ويكون سلب الصلاتية عنها صحيحاً مع أنها صلوات صحيحة . وهذا مما يقطع بخلافه .

وأما وجوه تصوير الجامع بين خصوص افراد الصحيحة ، (فالاول) ماذهب اليه صاحب الكفاية من طريق وحدة الاثر ، فان الشارع رتب أثراً واحداً على طبيعة الصلاة بوجودها الساري في جميع الافراد : مثل (النهي عن الفحشاء) او (قربان كل تقي) او (معراج المؤمن) وامثال ذلك في الصلاة وسائر العبادات ، ووحدة الاثر تكشف عن وحدة المؤثر . وأما الفاسدة منها حيث انه لاأثر مشترك بالنسبة الى افرادها ، فليس هناك مايمكن ان يستكشف به الجامع بينها .

وفيه (اولا) ـ ان وحدة الاثر تكشف عن وحدة المؤثر اذا كان واحداً شخصياً . وأما إذا كان واحداً بالنوع كما فيما نحن فيه ، حيث أن للنهي عن الفحشاء أو سائر الآثار المترتبة على الصلاة أو على سائر العبادات مراتب متفاوتة بالشدة والضعف ، وليست واحداً شخصياً قطعاً ، فلا يلزم أن يكون بين عللها جامع . ألا ترى أن الحرارة مع أنها واحدة بالنوع عللها مختلفة بالماهية كالنار والشمس والحركة وتعفن الاخلاط وأمثال ذلك؟ولذلك قالوا ان برهان أن الواحد لايصدر منه الا الواحد لاينعكس في الوحدة النوعية .

و (ثانياً) ـ أنه لو سلمنا أن وحدة الاثر كاشفة عن وحدة المؤثر حتى فيما إذا كان الاثر واحداً بالنوع ، فذلك فيما اذا كان المؤثر من قبيل العلة التامة لامن

قبيل المعدات . وفيما نحن فيه هذه العبادات معدات لهذه الآثار ، فحال الصلاة مثلا بالنسبة الى كمال النفس وصيرورتها بمثابة تنهى عن الفحشاء أو عروجها الى مقام الترقي أو قربها الى الحضرة الربوبية ليس اعظم من العلم بالمقدمتين بالنسبة الى العلم بالنتيجة ، فكما أن العلم بالمقدمتين والحركة الفكرية معدة لافاضة الصورة العلمية من الباري تعالى ، وذلك هو نور يقذفه الله في قلب من يشاء ، كذلك هذه العبادات معدات ومهيئة للنفس الى وصولها الى مدارج الكمال بفضل الله وافاضته . ومعلوم أنه يمكن أن يكون لشيء واحد معدات متعددة ، فتأمل .

و (ثالثاً) ـ أنه لو كان الجامع هو عنوان الناهي عن الفحشاء وامثال ذلك من الجوامع العنوانية التي تنتزع من الشيء باعتبار ترتب اثر كذا عليه ، فلا يمكن أن يرجع عند الشك فى الجزئية او الشرطية او المانعية الى البراءة ، لان المأمور به ـ بناء على هذا ـ هي العبادة المعنونة بهذا العنوان المعلوم ، فمتعلق التكليف معلوم ، ويكون الشك فى حصول هذا العنوان باتيان الاقل ، فيرجع الشك الى الشك في السقوط لا الثبوت ، والضابط فى باب البراءة والاشتغال هو أنه متى كان الشك في أصل ثبوت التكليف بالنسبة الى شيء ، فيكون مجرى البراءة ، ومتى كان مرجع الشك الى الشك فى السقوط بعد الفراغ عن ثبوته ، فيكون مجرى قاعدة الاشتغال .

ولكن يمكن أن يجاب عن هذا الاخير بعد الغض عن الاشكالين المتقدمين بأن الجامع ليس هو نفس هذه العناوين الانتزاعية ، بل هو المحكي عنه بهذه العناوين المتحدة مع جميع الافراد اتحاد الكلي الطبيعي مع مصاديقه ، وذلك الكلي الجامع حيث أنه متحد مع هذه الافراد المركبة فى الخارج ، فيرجع الشك في جزئية شيء أو شرطيته أو مانعيته لذلك المركب الى الشك فى نفس ذلك الكلي باعتبار سعته أو ضيقه ، وأنه ينطبق على الواجد لهذا المشكوك أو هو خارج عن دائرة انطباقه ، و (بعبارة اخرى) يرجع الشك فى أحد هذه الامور الى الشك في الثبوت الذي هو مجرى البراءة لا الشك فى السقوط الذي هو مجرى الاشتغال .

(الثاني) ـ ماذهب اليه بعض المحققين في حاشيته على الكفاية : من أن الماهية إذا كانت مؤتلفة من عدة امور ، بحيث تزيد وتنقص كما وكيفاً ، فمقتضى الوضع لها بحيث يعمها مع تفرقها وتشتتها أن تلاحظ على نحو مبهم في غاية الابهام بمعرفية بعض العناوين غير المنفكة عنها ، ثم ينظر ذلك بالخمر ، فانها مبهمة من حيث اتخاذها من العنب والتمر وغيرهما ، ومن حيث اللون والطعم والرائحة ، ومن حيث مرتبة الاسكار من ناحية الشدة والضعف . وخلاصة مايستفاد من هذا الكلام أن الموضوع له في مثل الصلاة مثلا ماهية مبهمة من حيث قلة الاجزاء وكثرتها ودخول بعضها في حالة وخروجها في حالة اخرى .

وانت تدري بأن مراده ان كان ابهام الماهية من حيث ذاتياتها ، فهذا معنى غير معقول ، لان الذاتي لايختلف ولا يتخلف ، لان اختلافه ايضا يرجع الى تخلفه وتخلفه خلف . ولذلك قالوا أن ابهام الجنس بحسب الوجود لابحسب الماهية مع أن الجنس ماهية ناقصة ، فما ظنك بالماهية التامة النوعية ؟ مع ان هذا القائل يعترف في بعض كتاباته بأن الصلاة مركبة من مقولتين وما هذا شأنه لايمكن أن تكون له ماهية مقولية ، والا يلزم عدم كون الاجناس العالية اجناسا عالية ، حتى لو كان هناك مابظاهره يدل على هذا ، كقوله (ع) : الصلاة معراج المؤمن ، على تقدير صحة ماذكره صاحب الكفاية من أن وحدة الاثر تكشف عن وجود جامع ماهوي ذاتي بين المؤثرات في هذا الاثر الواحد فلابد وان يؤول عن هذا الظهور ، لعدم امكان مثل هذا في مثل هذا المورد ، لما ذكرنا من عدم امكانه .

والانصاف أن كون مراده من الماهية الماهية الذاتية المقولية بعيد لايلائم كلامه .

وأما ان كان مراده من الماهية المبهمة المفهوم الانتزاعي من أحد هذه المركبات التي صارت متعلقة للاوامر الشرعية ، ـ وذلك كاغلب العبادات ـ فالابهام لابد وان يكون في منشأ الانتزاع ، والا فلا معنى للابهام في المفهوم الانتزاعي مع معلومية منشأ الانتزاع . ومعلوم أن منشأ الانتزاع امور خارجية . والابهام فيها بمعنى قلة

الاجزاء وكثرتها وخروج بعض الاشياء فى حالة او حين من الاحيان عنها ، ودخول ذلك البعض في حالة اخرى اوحين آخر فيها لايجتمع مع كونه جامعاً ، لأن معنى الجامع هو أن هذا الواحد يجمع المختلفات ، وجمعه للمختلفات معناه وجوده مع الجميع . والمفروض أنه ـ بناء على ماذكرنا ـ أن منشأ الانتزاع لذلك المفهوم الانتزاعي ليس الا امور مختلفة من حيث القلة والكثرة ، ودخول شيء فى حالة وخروجه بعينه في حالة اخرى ، فليس هناك شيء واحد في البين حتى نسميه بالجامع . واما المثل الذي ذكره من ان الخمر مبهم من حيث اتخاذها من العنب او التمر او غير ذلك ، فهذا ليس ابهاما في الماهية ، بل من جهة أنه لم تؤخذ فى التسمية مادة خاصة ، بل أي مادة من المواد المائعة لو تلبست بالصورة النوعية الخمرية تكون خمراً . و (بعبارة اخرى) الملاك في التسمية هو وجود الصورة الخمرية مقرونة بأي مادة من المواد كانت ، كما ان الباب او السرير او السيف ايضاً هكذا كل واحد منها موضوع للصورة الكذائية فى ضمن اي مادة كانت سواء كانت ذهباً أو فضة أو حديداً ، والحال انه لا ابهام فى ماهية هذه الأشياء ولا فى مفهومها .

فتلخص من جميع ماذكرنا أن كون الجامع بين افراد الصلاة ـ مثلا ماهية مبهمة من حيث قلة الأجزاء وكثرتها ودخول بعض الأشياء وخروج ذلك البعض في حين آخر ـ غير معقول .

(الثالث) ـ ماذهب اليه استاذنا المحقق (قدس سره) من أن الجامع بين الأفراد هو مرتبة من الوجود سارية فى جميع وجودات الافراد . ولعل هذا هو المراد من قولهم ان للطبيعة وجود سعي محفوظ فى ضمن جميع الافراد . و (بعبارة اخرى) وان كانت الصلاة مثلا مركبة من مقولات متباينة بتمام الذوات ، إلا ان جميعها مشتركة في مرتبة من الوجود ، وتلك المرتبة المشتركة بين جميع هذه المقولات المتباينة اخذت موضوعا لها لفظ الصلاة مثلا غير محدودة بحد خاص ، بل مشككة من حيث القلة والكثرة والضعف والقوة . وأيضاً ليس المراد من تلك المرتبة هو حقيقة الوجود

الواسعة المشتركة بين جميع الوجودات الواجبة والممكنة ، حتى تقول يلزم أن يكون لفظ الوجود مرادفا لجميع الفاظ العبادات ، بل كل واحد منها مرادفا للآخر بأن يكون لفظ الصلاة مثلا مرادفا للصوم وهكذا ، بل المراد أن فى كل واحد من هذه العبادات تكون مرتبة من الوجود سارية فى جميع وجودات افرادها ومشتركة بينها فقط ، بحيث ليست اوسع من تلك الافراد ولا اضيق منها ، وينطبق على جميع الافراد ولا يشذ عن حيطته فرد من الافراد ، كما أنه لا ينطبق على افراد العبادات الاخر، وذلك لعدم كونها جامعاً بينها . و (بعبارة اوضح) لكل واحد من هذه العبادات وجود سعي بمقدار سعة افرادها فقهرا لا يخرج فرد من تلك العبادة من دائرة انطباقه ، ولا يدخل فرد آخر من عبادة اخرى في تلك الدائرة ، فكما أن اللفظ – فى باب الماهية المقولية – موضوع للماهية المهملة المتحدة مع جميع الافراد، كذلك ههنا كل واحد من الفاظ العبادات موضوع للوجود السعي المتحد مع وجودات افراد تلك العبادة . هذا غاية ما يمكن ان يشرح كلامه زيد في علو مقامه .

وانت خبير بأن الوجود مساوق مع التشخص وفى كل مورد وضع الوجود قدمه يحصل التشخص ، لأن التشخص بنفس الوجود ، فالوجود السعي – بمعنى عموم الانطباق والصدق على الكثير – غير معقول ، فاذا فرضنا مرتبة من الوجود فرضنا شخصاً منه ، فلا يمكن ان يكون ساريا في جميع وجودات الطبيعة بحيث يكون له عموم انطباق وسعة صدق حتى يكون جامعاً بين الافراد الكثيرة ومنطبقاً عليها . و (بعبارة اوضح) كون الشيء وجوداً ومرتبة منه ينافي كونه جامعاً ، وذلك واضح جداً .

(الرابع) – ماخطر بالبال وهو أنه لاشك في ان بين أفراد كل نوع من الانواع والماهيات المتأصلة الموجودة فى الخارج سنخية وجودية . وهذه السنخية غير السنخية التي بين جميع الوجودات وتكون زائدة عليها ، فكانه هناك سنخيتان : سنخية عامة بين جميع مراتب الوجود ، وهذا هو معنى أن حقيقة جميع الوجودات

حقيقة واحدة مقولة بالتشكيك ، وسنخية خاصة مختصة بأفراد كل نوع ، بمعنى أنه بين كل فرد من افراد نوع وسائر افراد ذلك النوع سنخية ، بحيث ليس مثل هذه السنخية بينه وبين افراد سائر الانواع . وهذا امر بديهي وجداني لايمكن ان ينكر ، فان السنخية الموجودة فى الخارج بين زيد وعمرو بحسب الوجود ليس مثل تلك السنخية بينه وبين الفرس او الحمار مثلا موجوداً . وهذه الوحدة السنخية لا تتنافى مع الكثرة العددية . ولعل المراد من الوجود السعي لكل طبيعة هو هذا المعنى الذي لايأبى عن الكثرة وإلا قلنا ان الوجود الحقيقي الخارجي مع الكثرة العددية لايتلائمان ، لانه هو مناط التشخص والوحدة ،فمحال أن تصدق مرتبة من الوجود الخارجي على كثيرين .

إذا عرفت ماذكرنا ، فنقول : من الممكن أن يكون اللفظ موضوعا لذلك السنخ الواحد . و (بعبارة اخرى) السنخية معنى مشترك بين جميع أفراد ذلك النوع فليكن ذلك هو الجامع المطلوب في هذا المقام ، ويكون هو الموضوع له لالفاظ العبادات كل واحد منها للسنخية التي بين افراد نوعه ، مثلا لفظ الصلاة موضوع للسنخية التي بين افراد الصلاة ، وهكذا لفظ الصوم والحج وغير ذلك . ولاشك فى أن السنخية التي تكون بين أفراد الصلاة هي غير السنخية التي بين أفراد الصوم ، وهكذا فى غيرها من سائر العبادات .

والشاهد ـ على وقوع هذا المعنى بعد فرض امكانه ـ هو فهم المتشرعة بل العرف من لفظ كل واحد من العبادات ذلك السنخ الخاص الجامع بين جميع أفراد ذلك النوع .

ثم ان الجامع الذي ذكره صاحب الكفاية الذي استكشفه من وحدة الاثر لو تم يكون مخصوصاً بالافراد الصحيحة ، لأن الاثر مخصوص بها ، وماذكره المحقق المحشي واستاذنا المحقق لو تم لايختص بالافراد الصحيحة ، بل يمكن تصوير كل واحد منها بنحو يكون شاملا ومنطبقاً على الافراد الصحيحة والفاسدة ، فان الماهية المجملة

أو مرتبة من الوجود الساري في جميع الافراد كما يمكن أن تكون شاملة للافراد الصحيحة ، كذلك يمكن ان تكون شاملة للافراد الفاسدة . و (بعبارة اخرى) شمول تلك الماهية المجملة من حيث الاجزاء والشرائط والموانع أو تلك المرتبة من الوجود الساري في وجودات الافراد يمكن أن تكون سعتها بحيث ينطبق على الأفراد الصحيحة والفاسدة . واما بناء على ماذكرنا ، فلا يمكن تصوير الجامع الا بين الافراد الصحيحة، لأن السنخية ليست الا بين تلك الافراد . واما الافراد الفاسدة فليس بينها و بين الافراد الصحيحة سنخية اصلا . نعم ربما يشبهها صورة وشكلا لا حقيقة وروحا ، فصلاة الشخص المرائي ـ والعياذ بالله ـ ليست مسانخة للصلاة الصحيحة ، لان الصلاة الصحيحة من أفضل العبادات واحسن القربات ، وتكون معراج المؤمن ، وتلك الصلاة الفاسدة تضرب على رأسه وتكون وبالاً عليه .

(إن قلت) : إن ماذكرته صحيح في افراد الماهيات المتأصلة ، فان بينها سنخية ربما يكون حدها تلك الماهية النوعية ، واما مثل الصلاة المركبة من المقولات المتعددة فليس بين افرادها تلك السنخية ، ولا يمكن أن تكون ، لأن المقولات المختلفة متباينة بتمام ذواتها (قلت) : نعم ليست تلك السنخية بين أفراد مقولة وأفراد مقولة اخرى ، ولكن ههنا ليس الامر كذلك ، بل كلامنا في وجود السنخية بين افراد المركب من مقولتين ، لان مجموع المقولتين موجود في كل فرد من افراد هـذا المركب . و (بعبارة اخرى) كما أن السنخية بين افراد السكر و بين أفراد الخل موجودة، كذلك موجودة بين أفراد المركب منهما اي السكنجبين ، وهكذا الحال في باب الصلاة مثلا .

(إن قلت) بأن تلك السنخية ليست امراً مستقلا لا في الوجود الخارجي ولا في عالم التصور ، فكيف يمكن أن يكون هو الموضوع له ؟ و (بعبارة اخرى) هي تكون مثل الشباهة التي تكون بين شيئين او الاشياء ، ولا يمكن أن يكون اللفظ موضوعا لتلك الشباهة ومنطبقاً على كلا الشبهين أو جميع الأشباه نحو انطباق

الكلي على افراده . وذلك ، لأن الصلاة مثلا تنطبق على جميع افرادها نحو انطباق سائر الكليات على مصاديقها . والحاصل ان السنخية بين افراد الصلاة ـ على فرض تسليمها ـ معنى عرضي لتلك الافراد لاينطبق عليها نحو انطباق الطبيعي على افراده

(قلت) : ان معنى السنخية بين شيئين أو اشياء بحسب الوجود هو أن جهة وحدة تتحقق بينها تكون هي منشأ أن يقال : إنها سنخ واحد . نعم إن هذه الوحـدة لاتتنافى مع الكثرة العددية ، لأن هذه سنخ آخر من الوحدة ، وتلك الجهة ذاتية للمتكثرات ، وتحمل على جميعها (مثلا) مفهوم الوجود ـ بناء على أنه ليس مشتركا لفظياً ، بل هو مشترك معنوي ـ لابدوأن يكون موضوعا لتلك الجهة أي جهة السنخية الموجودة بين الوجودات ، والافنفس الوجودات لاشك في انها متكثرات ، وليس بينها جامع ماهوي بمعنى الكلي الطبيعي المقول في جواب ماهو على الفرض ، لان نفس الوجودات التي هي محكي هذا المفهوم بسائط ليس لها ماهية أصلا ، وايضاً ليس بينها جامع خارجي بمعنى أن تكون مرتبة من الوجود سارية في جميع الوجودات ، لما ذكرنا من أن الوجود مساوق للتشخص ومناف للسريان والعموم ، فلا يبق إلا تلك الوحدة السنخية التي هي جامعة للشتات وشاملة للمتكثرات ولا تأبى عن التعدد والتكثر ، بل تحمل على جميعها كما يحمل الطبيعي على افراده ولو أنه ليس من ذلك القبيل .

ثم إنهم ذكروا فى تصوير الجامع بين الأعم من الصحيح والفاسد وجوهاً اخر لابأس بذكر بعضها وبيان مافيها : (فمنها) ـ ماحكى عن المحقق القمي (قده) من أنه عبارة عن الاركان وأن ماعداها من الاجزاء والشرائط اعتبر في المأمور به لا في المسمى.

وفيه (اولا) ـ أنه لاتدور التسمية بناء على الاعم مدار الاركان وجوداً وعدماً ، فلو وجد الاركان بدون سائر الاجزاء والشرائط لايقال بأنها صلاة ، كما أنه قطعاً يطلق عليه الصلاة مع فقد بعض الاركان عند وجود سائرها مع سائر الاجزاء والشرائط . وهذا واضح جلي بناء على الاعم الذي هو المدعى في المقام .

و (ثانياً) ـ أنه لوكان المسمى هو الاركان فقط كما هو المدعى والمفروض لزم

أن يكون استعمال الصلاة في الجامع لجميع الاجزاء والشرائط مجازاً ومن باب استعمال اللفظ الموضوع للجزء في الكل . وهذا عجيب .

و (منها) ـ مانسب الى المشهور من ان الموضوع له هو معظم الاجزاء ، أي مايصدق عليه هذا المفهوم لانفسه ، إذ المفاهيم ـ بما هي في صقع الاذهان ـ لاتترتب عليها الآثار التي رتبها الشارع على كل واحد من هـذه العبادات من كونه جنة عن النار أو معراج المؤمن أو غير ذلك ، فلا يمكن أن يكون الموضوع لههو مفهوم معظم الاجزاء ، فـلا ينبغي أن يسند الى المشهور مثل هذا المعنى الواضح البطلان ، ومع ذلك ايضا لايمكن المساعدة معهم ، لأن مصداق معظم الاجزاء يختلف ويتبدل بحسب حالات المكلفين قطعاً . والذاتي لايختلف ولا يتخلف . واما ماافاده شيخنا الاستاذ ـ في تصوير هذا الوجه وتصحيحه بأن الموضوع له هو مصداق هذا المفهوم بنحو الكلي في المعين ، مثلا الصلاة مركبة من عشرة اجزاء، فالستة أو السبعة أو الثمانية من هذه الاجزاء العشرة بنحو الكلي في المعين بمعنى أنه ينطبق على اي ستة مثلا من هذه العشرة ، مثل أن يبيع صاعا من هذهالصيعان، وله اختيار التطبيق على اي صاع أراد من هذه الصيعان الموجودة في الخارج ـ فمن اعجب ماصدر منه رضوان الله تعالى عليه . وذلك ، لأن في باب الكلي في المعين الحكم على نفس الطبيعة المقيدة بكونها من هذا الموجود الخارجي ، بمعنى تضييق دائرة انطباقها بواسطة ذلك التقييد . وأما فيما نحن فيه فليس الارتباط او الهوهوية والعلاقةالمجعولةـ بين اللفظوطبيعة كليةـ تضييقاً فيانطباقها بواسطة تقييدهابكونها من هذا الخارج الموجود ، بل لابد وان يكون الموضوع له مصداق مفهوم ستة من العشرة مثلاالمرددة بين أن تكون هذه الستة أو تلك الستة أو غيرهما من مصاديق الستة ، فالأولى أن يقاس مانحن فيه بالفرد المردد لا بالكلي في المعين .

و (بعبارة اخرى) في باب الكلي في المعين لابد وأن تكون نفس الطبيعة مع قطع النظر عن خصوصيات افرادها الخارجية قابلة لان تصير متعلق الحكم ، فلو لم

يكن تقييد فى البين لكانت سعة في دائرة انطباقها ، وبواسطة التقييد حصل ضيق فى تلك الدائرة . وفيما نحن فيه لايمكن ان يدعي المدعي وجود العلاقة سواء كانت تلك العلاقة هي الهوهوية او غيرها بين اللفظ وطبيعة كلية ، لما ذكرنا من ان مفهوم معظم الاجزاء او ستة من هذه العشرة ليس معنى الصلاة قطعاً ، فلو كان لابد وأن يكون مصداقها ، وليس مصداقها الا تلك المختلفات ، فلابد وأن يكون طرف العلاقة تلك المختلفات ، فيعود المحذور ، فما فرضه جامعاً ليس بجامع . هذا ، مضافا الى انه يرد عليه ايضاً الاشكال المتقدم ، وهو ان يكون استعمال لفظ الصلاة فى تام الاجزاء والشرائط مجازاً ومن باب استعمال اللفظ الموضوع للجزء فى الكل ، وبعيد أن يدعي المدعي شمول معظم الاجزاء لجميعها .

واما الجواب ـ عن هذا ـ بأن المعظم اخذ موضوعا له بنحو اللابشرطية عن الزيادة ، فلا يأبى عن الاتحاد مع مافيه الزيادة ، فلا يصير مجازاً لو استعمل في التام ـ فغير تام ، لأنه من الواضح الجلي أن اسماء الاجناس موضوعة للماهيات اللابشرط ، ومع ذلك استعمالها فى الفرد بخصوصه مجاز ، فاستعمال الانسان وإرادة زيد بخصوصه مجاز

(الأمر الرابع) ـ في ثمرة هذا البحث وذكروا له ثمرتين :

(الاولى) ـ صحة التمسك بالاطلاقات لرفع جزئية مشكوك الجزئية ، وشرطية مشكوك الشرطية ، ومانعية مشكوك المانعية بناء على الاعم ، وعدم الصحة بناء على الصحيح . (بيان ذلك) أن معنى التمسك بالاطلاق هو الاخذ بنفس الطبيعة التي ورد الحكم عليها ، والغاء كل خصوصية وقيد يحتمل أن تكون مقيدة ومتخصصة بها في مقام تعلق الحكم .

و (بعبارة اخرى) الاطلاق الذي نقول به في متعلقات الاحكام بمقدمات الحكمة هـو تساوي أقدام متعلق الحكم بالنسبة الى جميع الخصوصيات الواردة والحالات الطارئة عليه ، ولـكن كل ذلك مع انحفاظ نفس المتعلق وتعلق الشك بما هو خارج عن قوام ذات المتعلق . واما الشك في شيء بأن له مدخلية في قوام ذاته

أم لا ؟ فلا يمكن رفعه بالاطلاق ، لما بينا من أن معنى الاطلاق هو انحفاظ الذات وارساله من حيث الخصوصيات . وأما مع الشك في مدخلية شيء في اصل الذات فلا يمكن أن تكون الذات منحفظة ، فبناء على هذا لو قلنا بالصحيح فالشك في الجزئية والشرطية والمانعية يرجع الى اصل انحفاظ الذات ، فلا يمكن التمسك بالاطلاق . واما لو قلنا بالاعم فيكون الشك في المذكورات راجعاً الى الخصوصيات بعد انحفاظ الذات فيما لم يكن للمشكوك فيه مدخلية في المسمى . ولاشك في ان صحة التمسك بالاطلاق من ثمرات المسائل الاصولية ، لان منها يستنتج الحكم الكلي الالهي وهو عدم كون الشيء الفلاني جزء أو شرطا او مانعاً للصلاة مثلا .

وقد يشكل على هذه الثمرة بأن الخطابات الواردة ـ في الكتاب والسنة ـ لم ترد في مقام بيان اجزاء العبادة وشرائطها ، بل في مقام اصل التشريع ، كقوله تعالى : (اقيموا الصلاة) وقوله تعالى : (انما الصدقات للفقراء) وامثالها من الآيات والروايات والذي ورد في مقام مايعتبر في المركب العبادي ـ كصحيحة حماد الواردة في بيان اجزاء الصلاة وشرائطها وموانعها ـ يصح التمسك باطلاقها المقامي بناء على كلا القولين ، فلا تبقى ثمرة في البين . و (بعبارة اخرى) ماهية العبادات مجهولة عند اهل العرف والمحاورة ، اذ انها من المخترعات الشرعية ولا سبيل للعرف الى فهم اجزائها وشرائطها ، فقبل بيان الشارع لاجزائها وشرائطها وموانعها لامعنى للتمسك باطلاقها ، لاجمالها من حيث المعنى . هذا ، مضافا الى ان الادلة العامة كلها وردت في مقام اصل التشريع ، وبعد بيان الشارع لها يصح التمسك بالاطلاق المقامي بناء على كل واحد من القولين : أي الصحيحي والاعمي . و (الحاصل) أنه قبل بيان الشارع لاجزاء هذه الماهيات المخترعة وشرائطها وموانعها لامعنى للتمسك باطلاق الالفاظ الموضوعة لهذه الماهيات ، لعدم فهم شيء منها واجمالها ، وبعد صدور البيان يمكن التمسك بالاطلاق المقامي لتلك الادلة المبينة للاجزاء والشرائط ، ولا يحتاج الى اطلاق تلك الالفاظ أصلا ان فرض لها اطلاق .

والجواب أن قضية عدم ورود الاطلاقات كلها في جميع الفاظ العبادات في مقام البيان دعوى بلا بينة وبرهان . واما اجمالها وعدم فهم شيء منها قبل صدور البيان من قبل الشارع وان كان صحيحاً ، ولكن بعد ما صدر بيان من قبله بالنسبة الى عدة من الأجزاء والشرائط والموانع بحيث يصدق عليه لفظ الصلاة ، مثلا بناء على الأعم ولم نحرز كون دليل المبين في مقام بيان تمام ماله مدخلية في الصلاة مثلا حتى يمكن التمسك باطلاقه المقامي ، ففي مثل هذا المورد يمكن التمسك باطلاق الأدلة العامة أي الألفاظ الموضوعة للماهيات المخترعة .

(الثانية)ـ أنه بناء على الأعم يمكن الرجوع الى البراءة في مورد الشك في الأقل والاكثر الارتباطيين إذا كان الشك في جزئية شيء اوشرطيته للمأمور به . واما بناء على كون الالفاظ موضوعة للصحيح ، فلا يمكن الرجوع اليها ، بل لابد من الرجوع الى الاشتغال . وذلك ، لأن مورد البراءة دائماً فيما اذا كان الشك في ثبوت التكليف ومورد الاشتغال هو الشك في السقوط بعد الفراغ عن الثبوت ، ولا شك في أنه بناء على الأعم يرجع الشك الى الثبوت فيما ليس له دخل في المسمى ، ويحتمل دخله في المأمور به . وبناء على الصحيح يكون الشك في السقوط بعد الفراغ عن ثبوت التكليف ، وأن المأمور به هو الصحيح .

واورد على هذه الثمرة بأن الرجوع الى البراءة من آثار الانحلال ، سواء قلنا بالصحيح أو الأعم ، فلو قلنا بالانحلال تجري البراءة ، وان كانت الالفاظ موضوعة للصحيح ، كما أن أغلب القائلين بالبراءة هم القائلون بالصحيح . والسر في ذلك أنه بناء على الصحيح لابد أن يكون الجامع بين الأفراد الصحيحة منطبقاً ـ على الاجزاء والشرائط الموجودة في الخارج أعني المركب الخارجي ـ انطباق الكلي على افراده، فالمركب الخارجي ـ من حيث اتحاده مع الكلي وانطباق الكلي الجامع عليه ـ يكون متعلقاً للارادة حقيقة ، فاذا انحل الى متيقن المرادية ومشكوك المرادية ، فالبراءة تجري في المشكوك فيه،لأنه بالنسبة اليه شك في الثبوت،وشيخنا الاستاذ (قده) يقول

بصحة هـذه الثمرة ، حيث انه يقول بامتناع جامع ذاتي بين الافراد الصحيحة ، فالصحيحي عنده (قدس سره) لابد أن يقول بوضع هذه الالفاظ للجامع البسيط المنتزع عن هذه المركبات بعنوان انها ذات اثر كـذا ، ولا شك في أن مثل هذا الجامع الانتزاعى الذي ينتزع منها ـ باعتبار كونها ذات أثر كـذا ـ لاينطبق على نفس المركبات انطباق الكلي الطبيعي على أفراده ، ويكون أمراً خارجا عن حقيقة هذه المركبات ، فالشك في جزئية شيء او شرطيته لاحد هذه المركبات يرجع الى الشك فى حصول ذلك العنوان الانتزاعي الذي هو المأمور به ، بناء على هذا القول وفي سقوط الأمر ، فيكون مجرى الاشتغال ، ولـكن تقدم إمكان تصوير الجامع الذاتي الانطباقي بين الافراد الصحيحة من كل واحد من هذه المركبات ، وتثبته أدلة الاثبات كما تقدم ، فلا تمكن موافقته فيما افاده رضوان الله تعالى عليه .

ثم إنه بعد ماتقدم ـ من إمكان تصوير الجامع السنخي بين الافراد الصحيحة ووجودها بالوجدان ـ لا يحتاج الى ذكر الوجوه التي ذكروها لاثبات الجامع بينها : من التبادر وعدم صحة السلب وغير ذلك ، وكـذلك بعد ماتقدم من عدم إمكان وجود الجامع بين أفراد الأعم من الصحيح والفاسد في مقام الثبوت ، فلا يبقى مجال للتمسك بالتبادر وعدم صحة السلب وغير ذلك ، كصحة تقسيم تلك الالفاظ الى الصحيح والفاسد ، مع أنها ـ أي تلك الأدلة ـ غير خالية عن المناقشة . هذا كله في العبادات . واما (المعاملات) فقد وقع الكلام ايضاً في أنها موضوعة للصحيح أو الأعم . وتنقيح الكلام في هذا المقام يتم برسم امور :

(الاول) ـ في أن جريان هذا النزاع مبني على كون هذه الالفاظ ـ أي الفاظ المعاملات ـ موضوعة للاسباب ، واما لو قلنا بوضعها للمسببات ـ كما هو كذلك ـ فلم يبق مجال للنزاع أصلا ، وذلك من جهة ما بينا أن الصحة والفساد متقابلان تقابل العدم والملكة ، والفساد عبارة عن عدم التمامية في موضوع قابل للتمامية ، والمسببات عناوين واعتبارات بسيطة امرها دائر بين الوجود والعدم ، لأنه هناك شيء

موجود تارة يكون غير تام ، فيقال بأنه بيع فاسد أو صلح فاسد مثلا واخرى تام فيقال أنه صحيح ، و (بعبارة اخرى) المتصف بالصحة والفساد لابد أن يكون مركباً حتى يقال ـ عند وجود جميع اجزائه وشرائطه وفقد جميع موانعه بحيث يكون مؤثراً في وجود اثره ـ انه صحيح وتام ، وعند فقد جزء او شرط أو وجود مانع أنه فاسد غير تام ، وأما الشيء البسيط الذي لاجزء له ولا شرط ولا مانع له ، بل انما تكون هذه الأشياء من أسبابه وليس هو الا اثراً لما هو السبب التام ، فاذا تحقق السبب التام يوجد بلا تصوير نقص وعدم التمامية فيه ، واذا لم يتحقق لايوجد شيء اصلا . لاأنه يوجد ناقصاً وغير تام .

هذا كله فيما اذاقلنا بأنها موضوعة للمسببات . وأما اذا قلنا بوضعها للاسباب، فيمكن أن يقال بوضعها لخصوص السبب التام الذي اجتمعت فيه جهات التأثير . وهذا معنى وضعها للصحيح ، ويمكن أن يقال بوضعها للاعم من ذلك .

(الثاني) ـ أنه من المعلوم أنها موضوعة للمسببات لا للاسباب ، وذلك لأن الشارع لم يستعمل هذه الالفاظ الا فيما يستعملها العرف فيها . و (بعبارة اخرى) لفظ البيع أو الاجارة أو الرهن او القرض او الصلح او الطلاق او النكاح أو غير ذلك من العناوين التي نسميها بالمعاملات كلها عناوين موجودة عند العرف والعقلاء ، اذ عليها تدور معايش العباد ، والشارع امضى هذه العناوين بما لها من المعنى العرفي . نعم ربما ينهى عن بعض اصنافها تخطئة او تخصيصاً . ولا شك فى ان معاني هـذه الالفاظ عند العرف عبارة عن نفس المسببات ، فلا يريد العرف من قوله : بعت داري بكذا أو باع فلان داره بكذا ! الا وقوع المبادلة بين داره وكـذا من المال ، وهكذا لايفهم العرف من قوله : صالحت الشيء الفلاني بكذا الا وقوع المسالمة على مبادلة الشيء الفلاني بكذا ، وهكذا الحال فى سائر العناوين ، فبناء على هذا لايبقى مجال للنزاع في باب المعاملات اصلا ، فالذين بحثوا وتكلموا ـ في أن الفاظ المعاملات هل هي موضوعة لخصوص الصحيح او للاعم منه ومن الفاسد ـ لابد لهم من القول

بوضع هذه الالفاظ للاسباب . وقد عرفت مافي هذه الدعوى .

(الثالث) ـ أنه بناء على ماذكرنا من وضعها للمسببات وأنها امور بسيطة ، فلايبقى مجال للتمسك باطلاقها لرفع جزئية مااحتملت جزئيته للسبب أوشرطية مااحتملت شرطيته له أو مانعية مااحتملت مانعيته له ، مع ان المشهور قائلون بصحة التمسك بها في هذه المقامات .

ولكن يمكن ان يقال : إن الاطلاقات والعمومات الواردة في الكتاب والسنة مثل قوله تعالى : (احل الله البيع) منزلة على المعنى العرفي ، فيكون العموم وارداً على البيع بما له من المعنى عرفا ، بمعنى أن الشارع حكم بصحة كل ماهو بيع عرفا من اي سبب حصل عنده فالحكم بنفوذ كل فرد من افراد البيع العرفي ملازم لامضاء سببية كل ماهو سبب عندالعرف،والا يلزم التخصيص في عموم احل اللهالبيع بخروج ذلك الفرد المسبب عن السبب الكذائي ، نعم لوكان الشك في مدخلية شيء عند العرف في السبب لايمكن التمسك بهذا العموم او الاطلاق لرفع المدخلية عندهم ، لان الحكم لايثبت موضوعه، لأن موضوع حكم الشارع بالصحة والنفوذ هو ما كان بيعاً مسلماً عند العرف . ومع الشك يكون من قبيل التمسك بالعموم فى الشبهة المصداقية لنفس العام الذي لايمكن ان يقول به احد .ومما تقدم تعرف مافيما افاده شيخنا الاستاذ (قدس سره) فى هذا المقام من أن امضاء المسبب لايلازم امضاء السبب لانه على فرض السببية والمسببية فللبيع مثلا وجود ولسببه وجودآخرفيكون لكل واحد منهماوجود غير ماهو للآخر وامضاء احد الوجودين ليس ملازما لامضاء الآخر .

ثم هو ـ قدس سره ـ اجاب عن هذا الاشكال بما حاصله ان العقود والايقاعات ليست من قبيل الاسباب بالنسبة الى هذه العناوين حتى يكون لها وجودان ،وامضاء احدهمالايكون ملازما لامضاء الآخر ، بل هي آلات لايجاد هذه العناوين عند العرف فامضاؤه لهذهالعناوين الموجودة بتلك الآلات بطور العموم امضاء لآلية تلكالآلات عند الشرع ايضاً ، وان شئت قلت ان امضاء الشارع الاقدس بطور العموم لهذه

العناوين التي توجد بهذه الآلات التي هي آلات عند العرف كاف لنا لرفع الشك عن صحة بيع عند احتمال مدخلية شيء آخر في آلية تلك الآلة عند الشرع .

وفيه انه لا فرق بين الآلة والسبب لانه كما ان وجود السبب مغاير لوجود المسبب كذلك وجود الآلة مغاير لذي الآلة ، فلو كان امضاء المسبب غير ملازم لامضاء سببية السبب ،فكذلك يمكن ان يقال ان امضاء ذي الآلة غير ملازم لامضاء آلية الآلة ، والجواب في كلا الموضعين واحد ، وهو ان عموم الحكم لجميع افراد المسبب او ذي الآلة ملازم لامضائها .

واما (القول) بأن الفرق بين الآلة والسبب التوليدي هو ان ذي الآلة بنفسه فعل اختياري قطعاً ، وذلك كجميع الأفعال الاختيارية التي تصدر من اهل الصنايع بتوسط الآلات ، بخلاف المسبب التوليدي فانه ليس فعلا اختياريا بنفسه بل بتبع سببه كالاحراق بالنسبة الى الالقاء في النار ، ونتيجة هذا ان ادلة نفوذ هذه العناوين تشملها اذا كانت العقود والايقاعات من قبيل الآلات بالنسبة اليها ،لأنها حينئذ افعال اختيارية ، واما لو كانت من قبيل الاسباب والمسببات التوليدية فلا تشملها لانها غير اختيارية بنفسها .

(فمخدوش) من وجوه اما (أولا) ـ فلان باب السبب والمسبب بمعنى العلة والمعلول غير باب الاسباب والمسببات التوليدية،لأنه في الاول لكل واحد منها وجود وفي الثاني لها وجود واحد ،وما نحن فيه ـ اي باب العقود والايقاعات مع هذه العناوين ـ لا يمكن ان يكون من قبيل الاول لأن هذه العناوين لها وجود في عالم الاعتبار غير وجودات اسبابها اي العقود والايقاعات لانها موجودات تكوينية اي افعال خارجية تصدر عن الاشخاص . و (ثانياً) ـ على فرض كونها غير اختيارية بنفسها لكن حيث انها اختيارية بتوسط اسبابها فيقع محلا للوضع والتكليف ـ و (ثالثاً) ـ عموم الحكم في البيع مثلا بالنفوذ ملازم مع امضاء سببية اسبابه بأي معنى كان .

(الرابع) ـ انه بناء على ان تكون الفاظ المعاملات موضوعة للاسباب

لا للمسببات فعلى مذهب الصحيحي يمكن التمسك بالاطلاق ام لا ؟ والتحقيق في هذا المقام هو انه لو قلنا بالوضع لما هو الصحيح عند الشارع فيصير اللفظ مجملا عند الشك فى مدخلية شيء في سببيته عند الشارع لعدم احراز موضوع المطلق بناء على هذا . نعم لو كان بصدد البيان من جميع الجهات لا بأس بالتمسك بالاطلاق المقامي لا الكلامي ، واما لوقلنا بالوضع لما هو الصحيح عند العرف ـ كما هو الصحيح لانه من المقطوع ان الشارع لم يضع هذه الالفاظ بوضع جديد في مقابل الوضع العرفي ـ فلا مانع من التمسك بالاطلاق اصلا الا فيما احتمل دخله فيها عرفا ايضاً .

(الامر العاشر) لاريب في وقوع الاشتراك فى اغلب اللغات وكذلك الترادف فضلا عن امكانها الوقوعي ، وذلك لأن نفي الامكان الذاتي لاينبغي ان يحتمله احد ، وما ذكروه من الأدلة على الوجوب او الامتناع معلوم الفساد فلا يليق بأن يذكر او يسطر ، واما منشأ وجود الاشتراك وكذلك الترادف فلا يبعدان يكون غالباً هو اختلاف الطوائف والبلدان من امة واحدة كما انه فى الاعلام الشخصية يمكن ان يكون من هذه الجهة ، ويمكن ان يكون من جهة استحسان اللفظ فيختار الثاني كما اختاره الأول . وعلى كل تقدير بعد وضوح وجوده فضلا عن امكانه لاتبقى ثمرة للبحث عن منشأه .

(الامر الحادي عشر) في انه هل يجوز استعمال اللفظ وارادة معنيين منه فى استعمال واحد أولا ؟ فنقول ان محل البحث هو ارادة كل واحد المعنيين بطور الاستقلال كما كان يراد كل واحد منهما من اللفظ منفرداً ، لااستعمال اللفظ في مجموع المعنيين سواء كان المجموع معنى حقيقياً للفظ او معنى مجازيا له .

والتحقيق عدم جوازه مطلقاً لاعلى نحو الحقيقة ولا على نحو المجاز لافي المفرد ولا فى التثنية ولا في الجمع .

بيان ذلك ان حقيقة الاستعمال كما بينا سابقاً هو القاء المعنى الى الطرف بالقاء اللفظ . وهذا لايمكن الا بأن يكون اتحاد بين اللفظ والمعنى ، وحيث ان هذا الاتحاد

ليس حقيقيا لأن اللفظ من مقولة والمعنى غالباً من مقولة اخرى ، فلابد أن يكون اعتباريا وان شئت فسمه بالهوهوية الاعتبارية او بأن اللفظ وجود تنزيلي للمعنى ، ولهذا قالوا ان للشيء اربعة انحاء من الوجودات وعدوا منها الوجود اللفظي ،فاذا كان حقيقة الاستعمال كذلك ،فكيف يمكن ان يكون وجود واحد لطبيعي اللفظ وجوداً لهذه الماهية ووجوداً آخر لماهية اخرى ؟

(لايقال) : إن الذي لايمكن هو ان يكون وجود واحد شخصي وجوداً لماهيتين بالذات لاوجوداً تنزيلياً لها . والفرق واضح ، لأن الماهية ـ بناء على اصالة الوجود ـ عبارة عن حد الوجود فهو تابع في الوحدة والتعدد للوجود ، وبناء على اصالة الماهية ينعكس الامر اي الوجود تابع له في الوحدة والتعدد . وعلى كل تقدير لايمكن ان يكون وجود واحد وجوداً لماهيتين بالذات ، واما الوجود التنزيلي فليس وجوداً للشيء حقيقة ، وانما هو صرف اعتبار فيمكن ان يعتبر وجود واحد وجوداً لشيئين او اكثر .

(لانا نقول) : نعم لامانع من ان يكون الوجود الواحد وجوداً اعتباريا لعدة اشياء مجتمعة واما على سبيل الاستقلال والانفراد فلا يمكن ،لان معنى اعتبار الاتحاد بين اللفظ وهذا المعنى هو ان يكون الاثنان واحداً وحيث ان وجود اللفظ وجود شخصي فليس هناك وجود آخر حتى يتحد مع ذلك المعنى الآخر ، ولا يقاس بمقام الجعل لانه هناك يعتبر الواضع الاتحاد بين طبيعي اللفظ والمعاني المختلفة بالنوع او بالشخص ، ففي الحقيقة مرجع ذلك الجعل والاعتبار الى ان كل وجود من وجودات هذه اللفظة متحد مع معنى من هذه المعاني .وهذا غير مقام الاستعمال حيث انه يوجد وجوداً واحداً من طبيعي اللفظ ويجعله وجوداً تنزيلياً لهذا المعنى ويفنيه فيه ويلقي المعنى بالقائه وليس وجود آخر في البين حتى يلقي المعنى الآخر بالقائه . هذا مضافا الى ان نظره الى اللفظ آلي والى المعنى استقلالي ، بحيث يكون غافلا عن اللفظ بالمرة ،فباللفظ ينظر الى المعنى فتمام نظره الى هذا المعنى،وفي تلك الحالة ـ اي في حالة نظره

الآلي الى اللفظ والاستقلالي الى ذلك المعنى-لا يمكن ان يكون له لحاظ آخر آلي الى اللفظ ولحاظ آخر استقلالي الى المعنى الآخر .وهذا غير قدرة النفس على لحاظ المعاني المختلفة في آن واحد كما توهم لأنه لامانع من ملاحظة النفس فى آن واحد للمعاني المختلفة بالوجدان،لانها من عالم السعة والاحاطة.والمحذور في المقام ليس ذلك لانا نقول بصحة ارادة مجموع المعنيين او المعاني من اللفظ فى استعمال واحد ، بل المحذور فى أنه - مع لحاظه اللفظ فانيا في هذا المعنى في حين هذا اللحاظ الآلي - كيف يمكن ان يراه فانيا في المعنى الآخر .

فاذا عرفت هذا تعرف انه لافرق بين ان يكون المعنيان حقيقيين او مجازيين أو مختلفين ،لاتحاد المناط في الجميع وهو عدم امكان ان يكون وجود واحد شخصي وجوداً تنزيلياً لمعنيين ، او عدم امكان لحاظ اللفظ فى استعمال واحد بلحاظين آليين . وأما التثنية والجمع فقد ظهر حالهما مما ذكرنا لوحدة الملاك والمناط في الجميع .ولكن ربما يتوهم أنهما في قوة تكرار اللفظ فكأنه هناك لفظان فى التثنية والفاظ فى الجمع وهو توهم فاسد (أما اولا) - فلأن هيئة التثنية موضوعة لفردين من طبيعة واحدة من معنى المفرد وأما فرد من احد معنييه وفرد آخر من المعنى الآخر فلا ، لانه خلاف المتفاهم العرفي فان العرف لايفهم من العينين فرداً من الباكية وفرداً آخر من الجارية ، بل اما فردين من الجاريه أو من طبيعة اخرى وهذا معنى واحد للفظ واحد ولا تكرار فى الالفاظ اصلا . وكذلك الحال في الجمع عيناً حرفاً بحرف،و(أما ثانياً)-فلأنه لوسلمنا انهما فى قوة تكرار اللفظ فهناك لفظان ومعنيان لا لفظ واحد ومعنيان .نعم اذا أريد من فردان من الجارية وفردان من الباكية مثلا فيكون من قبيل مانحن فيه اي يكون من استعمال لفظ واحد فى معنيين ويكون محالا . ولكنه لاربط له بمفهوم التثنية والجمع ويكون حالهما - من هذه الجهة - حال سائر الالفاظ فالحق عدم جواز استعمال اللفظ فى اكثر من معنى واحد مطلقاً فى جميع الشقوق .

(الأمر الثاني عشر في المشتق) قد وقع النزاع في ان المشتق بماله من المعنى

الذي سنبينه هل هو حقيقة فيما انقضى عنه المبدأ بعد ما كان متلبساً سابقاً ام لا بعد اتفاقهم على انه حقيقة فى المتلبس فى الحال ومجاز فيما لم يتلبس بعد .

وقد يقال بأن السر في اختلافهم فيما انقضى عنه المبدأ واتفاقهم على مجازية مالم يتلبس بعد هو ان المشتق عبارة عن الذات الذي حصل له التلبس بالمبدأ في الجملة اي من دون تقييد ذلك التلبس بزمان دون زمان ، فبالنسبة الى ماانقضى عنه المبدأ يمكن ان يقال حصل ذلك التلبس وصار فعلياً ولو في الزمان الماضي ، فيكون اطلاق المشتق عليه بماله من المعنى حقيقياً ، وذلك بخلاف مالم يتلبس به بعد فان معنى المشتق اي من حصل له التلبس بالمبدأ لم يصر بالنسبة اليه فعلياً فلا يصح اطلاقه عليه الا بنحو من العناية اي على سبيل الأول والمشارفة كقوله (ص) « من قتل قتيلا فله سلبه » .

وانت خبير بأنه لو كان معنى المشتق من حصل له التلبس بالمبدأ من دون تقييد ذلك التلبس بزمان فلم يبق مجال للنزاع بالنسبة الى ما انقضى عنه المبدأ أيضاً بل يجب ان يقال بأن اطلاقه عليه ايضاً حقيقي كالمتلبس فى الحال ، بل لو كان معنى المشتق الذات المتلبس بالمبدأ من دون تقييده بزمان دون زمان (وربما يؤيد هذا قولهم ان اسم الفاعل مشترك بحسب المفهوم بين الأزمنة الثلاثة ولذلك يصح ان يقال زيد ضارب الآن او غداً أو امس) يجب ان يكون اطلاقه واستعماله حتى فيما لم يتلبس حقيقياً ، فالسر في هذا الاختلاف والاتفاق ليس الا من جهة مايفهمه العرف واهل المحاورة من ضيق المفهوم وسعته بالنسبة الى بعض المفاهيم والشك بالنسبة الى بعض الموارد الآخر ، فكل مفهوم اذا لاحظناه يكون له سعة نعلم بانطباقه على بعض الموارد وله ضيق من ناحية اخرى نعلم بعدم انطباقه على بعض الموارد الاخر ، وربما نشك بالنسبة الى بعض الموارد من جهة الشك فى سعته وضيقه بالنسبة اليه ، وذلك كمفهوم الخشب مثلا نعلم بانطباقه على الأخشاب المتعارفة ونعلم بعدم انطباقه على الاوراق والاوراد اليابسة ونشك فى انطباقه على القصب مثلا ، فكذلك فيما نحن فيه يفهم العرف من لفظ المشتق معنى معلوم الانطباق على المتلبس فعلا و كذا معلوم عدم انطباقه

على مالم يتلبس بعد ومشكوك الانطباق على ماانقضى عنه المبدأ بعد ما كان متلبساً في الزمان الماضي فهذا هو سرا لاختلاف فيما انقضى والاتفاق في المتلبس فى الحال وفيالم يتلبس بعد .

وقد يتوهم بأن منشأ الاختلاف، هو اختلاف نظرهم في الحمل فمن يقول بعدم صحة الاطلاق على ماانقضى من دون عناية يقول بأن حمل المشتق على الذات من قبيل حمل المواطاة وهو عبارة عن كون المحمول عين الموضوع وجوداً وان كان غيره مفهوماً ، ومعلوم عدم اتحاد الذات الذي انقضى عنه القيام مثلا وجوداً مع مثل القائم، ومن يقول بصحة الاطلاق الحقيقي يقول بأن حمل المشتق على الذات حمل اشتقاقي الذي مناطه صرف انتساب الحدث الى الذات ، ومعلوم ان الذات الذي تلبس بالمبدأ ولو في الزمان الماضي حصل له هذا الانتساب ،فيكون الاطلاق حقيقياً والاستعمال من دون عناية ، هذا كله بالنسبة الى ماانقضى عنه المبدأ ، واما بالنسبة الى مالم يتلبس بعد فلا فرق بين ان يكون من قبيل حمل المواطاة او الاشتقاق فلا يكون الاستعمال حقيقياً على كل حال اما بناء على الاول فواضح لما ذكرنا فيما انقضى وأما بناء على ان يكون الحمل حمل اشتقاق فلأن الانتساب لم يحصل لعدم حصول التلبس بعد .

وانت خبير (أولا) بأن حمل المشتق على الذات من قبيل حمل المواطاة لاحمل الاشتقاق وحمل الاشتقاق هو حمل المبدأ على الذات وهو الذي لايصح حمله على الذات الا بتقدير ذو او باشتقاق مشتق من تلك المادة وحمله على الذات ، ولذلك سمي بحمل ذو هو ، مقابل حمل المواطاة المسمى بحمل هو هو فلو كان المبنى ما ذكره لم يبق وجه للنزاع فيما انقضى بل يجب الاتفاق على المجازية فيه ، و (ثانياً) لو كان صرف الانتساب كافياً فى صحة الاستعمال على نحو الحقيقة فلا فرق فى ذلك بين الانتساب الى المبدأ الماضي المنقضي أو الآتي الذي لم يتحقق بعد وطرف النسبة معدوم فى كليهما حال الانتساب غاية الأمر في احدهما كان وانعدم وفي الآخر منعدم وسيكون . وعلى كل حال توضيح هذا البحث وتحقيقه يتم برسم أمور :

(الأول) ان المراد من المشتق فى هذا المقام عبارة عن كل مفهوم يحمل على الذات بملاحظة اتصافه بأمر خارج عن ذاته بأن لايكون ذلك الوصف العارض على الذات من قبيل الذاتي الايساغوجي للذات اي لايكون جنساً ولا فصلاولاحداً تاماً له لانه لوكان احد هذه الامور فبانعدامه ينعدم الذات ولا يبقى موضوع في البين حتى نقول بأن استعمال المشتق حقيقة فيه أو مجاز وذلك لان الذاتي لايختلف ولا يتخلف والا يلزم الخلف ، ولذلك قلنا فى بعض المباحث العلمية ان أحسن علامة للتميز بين الذاتي والعرضي هو أن يسلب شيء عن الموضوع فان انتفى الموضوع بانتفاء ذلك الشيء فهذا علامة قطعية بأن ذلك الشيء ذاتي لذلك الموضوع والا فلا وأيضاً لايكون ذلك المحمول من قبيل الذاتي فى كتاب البرهان والذاتي في ذلك الباب عبارة عما ينتزع عن نفس الذات بلا ضم اي ضميمة ولوكانت تلك الضميمة من الامور الاعتبارية كالزوجية بالنسبة الى الزوج والملكية بالنسبة الى الملك بل جميع مبادىء الأحكام الشرعية وضعية كانت أم تكليفية بالنسبة الى مشتقاتها التي تحمل على موضوعات المسائل الفقهية من الطهارات الى الديات ، مثلا يحمل الوجوب على الصلاة فيقال انها واجبة او الجزئية مثلا على السورة فيقال انها جزء وكذلك في سائر الأحكام التكليفية والوضعية بواسطة ضم اعتبار شرعي الى موضوعاتها فالذاتي في كتاب البرهان حيث انه ينتزع من نفس الذات من دون ضم اي ضميمة اليه خارج عن هذا البحث لأن الانقضاء لايتصور فى مثل هذا المحمول أيضاً بل يكون من لوازم الذات ولاينفك عنه .

فتلخص مما ذكرناه أن محل البحث هو كل مايحمل ويجري على الذات ويكون عنواناً للذات بملاحظة اتصاف الذات بمبدأ اشتقاقه او بواسطة ضم ضميمة الى الذات ولوكانت الضميمة من الامور الاعتبارية بشرط أن لايكون المحمول ذاتياً ايساغوجيا ولا فى كتاب البرهان .

فالنسبة بين المشتق فى محل البحث مع المشتق عند علماء العربية عموم وخصوص

من وجه لأن المشتق عند علماء العربية عبارة عن الألفاظ التي يكون لهيئتها وضع نوعي بمعنى ان أهل اللسان وضعوا هذه الهيئة في ضمن اي مادة كانت للمعنى الفلاني بل يكون لمادتها ايضاً وضع نوعي بالمعنى الذي تقدم ، اي وضعوا هـذه المادة فى ضمن اي هيئة حصلت للمعنى الفلاني وذلك كالأفعال الثلاثة اي الماضي والمضارع والامر من المزيد أوالمجرد ومن الصحيح أو غير الصحيح والمجرد من الثلاثي أوالرباعي والمصادر مطلقا واسماء المصادر واسماء الفاعلين والمفعولين والصفات المشبهة الى غير ذلك من المشتقات ، وأما الجوامد عندهم عبارة عن الألفاظ الموضوعة وضعاًشخصياً بمادتهاوهيئاتها لمعنى من المعاني وذلك كأسماء الأجناس والأعلام الشخصية وغيرهافمادة الاجتماع كالصفات المشتقة الجارية على الذوات اذا لم تكن ذاتياً ايساغوجيا ولا ذاتياً فى كتاب البرهان وذلك ككثير من اسماء الفاعلين والمفعولين وغيرها ومادة الافتراق من جانب المشتق عند علماء العربية كل ما كان من المشتقات الموضوعة بالوضع النوعي من الذاتيات بكلا قسمية والافتراق من المشتق فى محل البحث كالجوامد التي تجري على الذات وليست بذاتية بكلا معنييه للذات وذلك كالزوج ، فانه ومما يشبهه من الجوامد الجارية على الذوات داخل فى محل النزاع لعموم الملاك وهو جريه وحمله على الذات مع بقاء تلك الذات بعد انقضاء مبدئه عنه فى بعض الاحيان .

ومما يشهد بذلك ماذكره فخر المحققين (قده) فى الايضاح فيما اذا كان له زوجتان كبيرتان ارضعتا زوجته الصغيرة فقال : « تحرم المرضعة الاولى والصغيرة مع الدخول باحدى الكبيرتين وأما المرضعة الثانية ففي تحريمها اشكال واختاروا لدى العلامة قدس سره تحريمها لانه يصدق عليها أنها ام زوجته لأنه لايشترط فى صدق المشتق بقاء مبدأ الاشتقاق » وهذا الكلام ومثله ماعن المسالك يدل على دخول مثل الزوجة مما يجري على الذات وليس بذاتي بكلا معنييه ويكون مما يبقى الذات بعد انقضاء ذلك الامر الاعتباري عنه في محل النزاع مع أنه من الجوامد وليس من المشتقات بالمعنى الذي ذكرنا لها .

ولا بأس في التكلم في هذه المسألة من ناحيتها الفقهية وان كان خارجاعن الفن، فنقول : لاشك في أن ماتحرم بالنسب تحرم بالرضاع ومن جملة المحرمات بالنسب الام النسبي للزوجة فتحرم ايضا الام الرضاعي لها لقوله (ع) : « الرضاع لحمة كلحمة النسب) وايضاً تحرم بنت الزوجة نسباً مؤبداً بشرط الدخول بأمها وجمعا مع الام ولو لم يدخل بها فكذلك بنت الرضاعي للزوجة تحرم ابداً مع الدخول بأمها وجمعاً ولو لم يدخل بها .

إذا عرفت هذا فنقول في مفروض المسألة لابد وأن يفرض اللبن لغير زوج الصغيرة اي يكون لبن كل واحدة من الكبيرتين لفحل آخر غير زوج الصغيرة والا يكون حرمة الصغيرة من جهة البنتية لزوجها لامن جهة كونها ربيبة فلا يحتاج الى فرض الدخول باحدى الكبيرتين ، بل لو حملتا منه بغير دخول كما ربما يتفق بالملامسة وانجذاب الماء تحرم الصغيرة بعد حصول الرضاع الشرعي لانها تصير بنته . وبعد بيان ذلك نقول اما حرمة المرضعة الاولى فمن جهة صيرورتها ام زوجته ، وأماحرمة الصغيرة فلصيرورتها ربيبة بالرضاع فمع الدخول باحدى الكبيرتين تحرم مؤبداً والا جمعاً ، واما المرضعة الثانية فان قلنا بأن المشتق حقيقة فيما انقضى فتحرم كالاولى بواسطة صيرورتها أم زوجته والا لاتحرم اصلا ، ولكن يمكن أن يقال ان حصول الزوجية ولو كان في زمان متقدم كاف لحرمة امها ولو في زمان متأخر عن زمان الزوجية مثلا لو عقد على امرأة ثم طلقها تحرم امها ابداً ولو بعد طلاق بنتها فليكن الامر فى الأمومة الحاصلة من الرضاع أيضاً كذلك . وبعبارة اخرى في باب النسب تحرم ام من كانت زوجته فكذلك في باب الرضاع . وبناء على هذا لاتكون حرمة المرضعة الثانية أيضاً مبنيه على مسألة المشتق ، نعم ههنا اشكال آخر وهو أنه لاشك في أن الأمومة مع البنتيه متضايفان والمتضايفان متكافئان قوة وفعلا وهما في مرتبة واحدة فبناء على هذا ظرف حصول الأمومة ظرف انتفاء الزوجية فعنوان ام الزوجة الذي هو موضوع الحرمة لايتحقق في عالم الوجود لانها حين ماتكون زوجة

ليست بأم وحين ماتكون اما ليست بزوجة .

واجيب عن هذا بأن الرضاع الشرعي سواء كان تحققه بخمسة عشر رضعة متوالية أو بشد العظم وانبات اللحم عــلة لحصول أمومة المرضعة وبنتيه المرتضعة فالأمومة والبنتية معلولان لعلةواحدة وفي رتبة واحدة وماهو سبب ارتفاع الزوجية هو بنتية المرتضعة لزوجته اي صيرورتها ربيبة له فيكون ارتفاع الزوجية متأخراً رتبة عن حصول البنتية التي هي فى رتبة حصول الأمومة فالزوجية ثابتة في مرتبة حصول الأمومة للمرضعة والبنتية للمرتضعة والا يلزم ارتفاع النقيضين في تلك المرتبة فيتحقق موضوع الحرمة اي عنوان ام الزوجة في رتبة حصول الأمومة للمرضعة وحصول البنتية للمرتضعة .

ولـكن انت تدري بأن التقدم والتأخر الرتبي لايفيد فى مثل هـذه الموارد مع وحدة زمان حصول أمومة المرضعة وحصول بنتية المرتضعة مع ارتفاع وعـدم الزوجية بحكم وحدة زمان العلة مع زمان المعلول ففي زمان حصول الامومة لازوجية فى البين والا يلزم اجتماع النقيضين مع أنه يجب فى التحريم اجتماع الامومة مع الزوجية فى عالم الوجود زماناً لـكي يتحقق موضوع الحكم .

ويمكن ان يجاب بأن موضوع الحكم هوامومة من كانت زوجته كما تقدم آنفاً فلا يرد هنا اشكال أصلا ، لـكن فيه أنه بناء على هذا لاتكون المسألة مربوطة بمحل بحثنا حتى بالنسبة الى المرضعة الثانية فتحرم المرضعة الثانية أيضاً سواء قلنا بأن المشتق حقيقة فى الاعم أم لا ؟

(الامر الثاني) أنه بعد ماعرفت فى الامر الاول ان محل النزاع هو ما كان جاريا على الذات وحاكياً عنه وعنواناً له ولا يكون ذاتياً له بكلا معنييه حتى يمكن بقاء الذات بعد انقضاء المبدأ عنه ، ربما يتوهم عدم جريان هذا النزاع في اسماء الزمان وذلك لان الذات الموصوف بالمبدأ فيها نفس تلك القطعة من الزمان الذي هو ظرف حدوث هذا الحدث الذي نسميه بالمبدأ ، ولا شك في أن نفس تلك القطعة من الزمان

أيضاً ينقضي بانقضاء الحدث الواقع فيه لانه من الامور غير القارة التي لا تجتمع أجزاؤها في الوجود اي مالم ينعدم الجزء السابق لا يوجد الجزء اللاحق شأن جميع الامور التدريجية غير القارة ، فلا يبقى موضوع فى البين بعد انقضاء المبدأ حتى نقول بأن استعمال المشتق أعني اسم الزمان حقيقة فيه أو مجاز .

واجاب صاحب الكفاية (قده) عن هذا الاشكال بأن انحصار مفهوم عام فى فرد لا يوجب وضع اللفظ لذلك الفرد الخاص ، الا ترى ان مفهوم واجب الوجود مع أنه منحصر في الفرد وذلك لامتناع تعدد الواجب بادلة التوحيد لم يوضع لفظ واجب الوجود لذلك الفرد الخاص بل موضوع للمعنى العام الكلي ففي المقام أيضاً زمان حدوث كل حادث سواء كان ذلك الحادث من الامور التدريجية غير القارة مثل نفس الزمان أو من الامور القارة التي لوجودها بقاء في دار الوجود أو كان دفعي الحصول ثم ينعدم دفعة عبارة عن تلك القطعه التي تكون ظرفا لحدوث ذلك الحادث ويكون منحصراً به ، ولا يمكن ان يكون لهذا الحادث زمان آخر غير تلك القطعة فزمان وجود كل حادث مطلقا بأقسامها الثلاثة منحصر فى الفرد وله مصداق واحد ، ولكن مفهوم زمان ذلك الحادث عام فلو فرضنا محالا أن لذلك الحادث الف زمان لكان مفهوم زمان ذلك الحادث ينطبق على الكل فبانقضاء ذلك الفرد من الزمان اي تلك القطعة التي هي زمان ذلك الحادث لا ينقضي المفهوم العام ، وما هو الموصوف للمشتق اي اسم الزمان ليس تلك القطعة الخارجية من الزمان بل ذلك المفهوم العام وهو لا ينقضي بانقضاء الحدث هذا ما افاده بتقريب منا .

وانت خبير (اولا) أنه بناء على هذا يكون هذا البحث لغواً لا ثمرة فيه أصلا لان ذلك المفهوم العام ولو كان لا ينقضي بانقضاء الحدث ولكن حيث أنه لم يكن له مصداق آخر فلم يبق ثمرة وفائدة لاطـــلاق المشتق عليه حتى يقع النزاع في أن الاستعمال حقيقي أو مجازي . و (ثانياً) ان حمل المشتق على الذات يكون على مفهوم الذات باعتبار حكايته ومرآتيه عن مصاديقه والا فنفس المفهوم بما هو هو

لايحكم عليه بهذه الاحكام فاذا يقال مثلا واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات ليس هـذا الحكم على مفهوم واجب الوجود بما هو مفهوم موجود في الذهن بل بما هو حاك عن مصداقه الازلي القديم .

إذا عرفت هذا فنقول حيث أنه لامصداق آخر لهذا المفهوم غـير ماانقضى وانعدم بانقضاء الحدث فلا يمكن أن يصير موضوعا للمشتق اصلا حتى ولو التزمنا باللغوية وقلنا بعدم مضرية عدم الثمرة .

واجيب أيضاً بأن الموضوع في مثل مقتل الحسين (ع) أو ميلاد النبي(ص) وامثالها ليس تلك القطعة من الزمان الذي حصل فيه قتله (ع) أو ميلاده صلى الله عليه وآله بل هو مفهوم يوم العاشر من المحرم من دون تقييده بتلك السنة التي وقع فيها هذه المصيبة العظمى بل بما هو مرآة وحاك عن مصاديق هذا المفهوم من أي سنة من السنين التي بعد وقوع ذلك الحادث العظيم ونفس تلك السنة ، ومعلوم أن هذا المعنى باق بمر الدهور الى قيام يوم القيامة ، وهكذا الحال في لفظة الميلاد وغيره مما يشبهه ولـكن انت خبير بأنه لو كان الموضوع للفظ مقتل الحسين عليه السلام هو ماهية يوم العاشر من دون ملاحظة وجودها الخارجي لكان لهذا الكلام وجه لان الماهية الكلية لاتتبدل بتبدل الافراد فيكون الموضوع محفوظاً بعد انقضاء المبدأ وأما لو كان الموضوع هو اليوم العاشر من المحرم مثلا بوجوده الخارجي بمعنى أن المفهوم موضوع ولـكن بما هو حاك عن وجوده الخارجي ومرأة له فذلك الوجود الذي كان متلبساً بالمبدأ انقضى قطعاً لان وجود الطبيعة في ضمن كل فرد غير وجوده في ضمن فرد آخر فيعود الاشكال .

والتحقيق في الجواب ان اليوم والشهر والسنة والقرن وامثالها ولو كان بالنظر الدقيق مالم ينعدم جزء منها لايوجد الجزء اللاحق لذلك الجزء ولـكنه عند العرف توجد هذه الامور تماما وكما لافي آن اول وجودها وفيما بعد ذلك الآن ويرى العرف بقاء وجودها لاحدوث الاجزاء الآخر وسيجيء بيان هذا المطلب في باب استصحاب

الزمان والامور التدريجية غير القارة مفصلا ان شاء الله ، فبناء على هذا يكون اليوم العاشر من المحرم الذي قتل فيه الحسين عليه السلام مثل (زيد) مثلا له حدوث وبقاء فاذا كان في ساعة منه متلبساً بالمبدأ وفي ساعة اخرى غير متلبس به بل كان منقضيا عنه يصدق فى الساعة الثانية ان هذه الذات كانت متلبسة بهذا الحدث والآن انقضى عنها مع بقاء الذات . نعم إطلاق المقتل ـ على غير تلك السنة التي قتل فيها الحسين (ع) ـ يكون مجازاً على كل حال ، سواء قلنا بأن المشتق حقيقة في الأعم أم لا ويكون اطلاقه من باب المماثلة ، وهكذا الحال في سائر الألفاظ التي تكون من هذا القبيل .

(الأمر الثالث) ـ أن المراد من الحال في قولهم ـ : المشتق حقيقة في المتلبس بالمبدأ في الحال اتفاقا ـ هو حال التلبس بالمبدأ لاحال النطق المقابل للزمان الماضي والاستقبال، وحال الجري والانتساب اي حال النسبة الايقاعية وظرفها ، والفرق بين هذه الثلاثة واضح ، لأن المراد من حال التلبس بالمبدأ هو فعلية اتصاف الذات بالمبدأ وقيام المبدأ بها .و(بعبارة اخرى) عنوان المشتق عنوان ينتزع عن الذات بملاحظة قيام عرض من الأعراض التسعة او قيام امر اعتباري بالذات ، وأما المشتقات ـ التي تكون مقومة لأصل الذات التى نسميها بالذاتي الايساغوجي او ما ينتزع عن نفس الذات من دون انضمام أمر خارج اليه التي نسميها بالذاتي في كتاب البرهان ـ فقد تقدم انها خارجة عن محل بحثنا وليس المراد من حال التلبس الا هذا المعنى اي حال انضمام ذلك المبدأ الى الذات ولا تتوهم مما ذكرنا أن زمان الانضمام جزء لمفهوم المشتق ، بل المراد فعلية الانضمام ، وحيث أن فعلية الانضمام والتلبس من الحوادث الزمانية فلابد من وقوعها فى زمان ، والا فليس الزمان جزء لمفهوم الافعال فضلا عن الاسماء . والحاصل أن المراد من حال التلبس هو فعلية انضمام المبدأ الى الذات والمراد من حال الجري هو حال النسبة التي توقعها بين الذات والمشتق . وأما حال النطق فواضح أن المراد منه حال التكلم بهذا الكلام ، فاذا فرضنا أن زيداً كان راكباً فى اليوم الذي كان قبل يوم امس وانت قلت أن زيداً راكب امس، فحال التلبس ـ فى هذا المثال ـ هو اليوم الذي قبل يوم

امس ، وحال الجري والانتساب هوامس ، وحال النطق هوحال التكلم بهذا الكلام .

اذا عرفت هـــذا فنقول لاشك في أن في حال التلبس اي في حال قيام المبدأ بالذات وانضمامه اليها يكون المشتق متحداً مع الذات نحو اتحاد على اختلاف انحاء المبادئ وهذا هومناط حمله عليه بالحمل الشائع والمواطاة ، فلا معنى لأن لايكون الجري في هذا الحال حقيقة ويكون حقيقة في غـير هذا الحال ، والحال أن مناط انتزاع العرف المشتق عن الذات هو هذا الحال ، واما حال التكلم والنطق فيمكن أن يكون في حال عدم قيام المبدأ بالذات بل في حال انقضائه عنها اوعدم فعليته وتلبسها به بعد نعم يمكن أن يكون في تلك الحال أيضاً فاذا اتفق كونه فيها فلا شك في أن استعماله فيه حقيقة وأما اذا اختلفا فبالنسبة الى مالم يتلبس به بعد حصل الاتفاق على المجازية وبالنسبة الى ما انقضى عنه التلبس والفعلية وقع الخلاف .

وقد ظهر مما ذكرنا عدم منافاة قولهم : إن المشتق حقيقة في المتلبس بالمبدأ في الحال مع عدم أخذ الزمان في مفهوم الاسماء . وذلك لأن منشأ هذا التوهم ليس الا تقييد كونه حقيقة اتفاقا بالحال فيقال لولم يكن الحال داخلا في مفهوم المشتق ومأخوذاً فيما هو الموضوع له لم يكن لهـذا التقييد وجه .ولـكنك عرفت أن المراد من الحال ليس زمان الحال بل المراد منه فعلية التلبس .

وأيضا اندفع توهم آخر وهو أنه حيث أنهم قالوا بأن عمل اسم الفاعل عمل فعله مشروط بأن يكون بمعنى الحال او الاستقبال ، فربما يتوهم أنه لو لم يكن الزمان جزء مدلول اسم الفاعل فكيف يشترط عمله بدلالته على الحال او الاستقبال ؟ ويندفع بما ذكرنا من أن المراد من الحال هو فعلية التلبس ومن الاستقبال عدم فعلية التلبس الى زمان الجري بل هـو يصير فعلياً فيما بعد ، نعم فيما لو كان التلبس وانقضى لايعمل عمل فعله .

وأماقولهم: إن الجملة الاسمية ظاهرة في ثبوت المحمول للموضوع في زمان النطق فيما اذا كان المحمول مشتقاً من المشتقات بالمعنى الذي ذكرنا للمشتق فالمراد به الظهور

الاطلاقي بمعنى أنه لو كان ثبوت المحمول للموضوع وتلبسه به في غير زمان النطق كان عليه البيان ، واذ ليس ، فلابد وأن يكون مراده التلبس في تلك الحال لامن جهة دلالتها وضعاً . وعلى كل حال هذا الظهور ليس من ناحية مفهوم المشتق الذي هو محل الكلام ، بل هذا راجع الى ظهور الجملة ظهوراً اطلاقياً لاوضعياً. ولو كان وضعياً كان أيضاً خارجا عن محل الكلام وما نحن فيه ، فلا وجه لتوهم المنافاة بين ما ذكرنا في معنى المشتق وماذكروه في ظاهر الجملة الاسمية من باب الظهور الاطلاقي وعدم ذكر الرابط الزماني. واما اختلاف الشيخين ـ اي الفارابي وابن سينا ـ في عقد وضع القضية وانه موجهة بالامكان أو بالفعلية فاجنبي عن هذا المقام بالمرة .

(الامر الرابع) ـ أن اختلاف المبادىء بحسب الفعلية والقوة والحرفة والملكة وغيرها من الأنحاء لايوجب اختلافا فيما نحن فيه من أن المشتق هل هو حقيقة في خصوص المتلبس في الحال او الأعم منه ومما انقضى نعم يختلف التلبس والانقضاء مصداقا لامفهوما بواسطة اختلاف المبادىء .

(بيان ذلك) أن المبدأ في المجتهد لو كان هو ملكة الاجتهاد فمصداق التلبس وجود تلك الملكة وفعلية اتصاف الذات بالملكة لافعلية اتصاف الذات بالاستنباط الفعلي ، وهكذا في طرف الانقضاء لا يتحقق الانقضاء الا بزوال تلك الملكة لا بزوال الاستنباط الفعلي ففي حال النوم او غيره من الأحوال التي لم يكن متلبساً فيها بالاستنباط الفعلي لايصدق عليه الانقضاء ، واما لو كان المبدأ هو الاستنباط الفعلي فيصدق الانقضاء في امثال هذه الأحوال قطعاً . وهكذا الحال في سائر المبادىء والمشتقات . و (بعبارة اخرى) كلامنا في وضع الهيئة وانها هل وضعت لخصوص المتلبس في الحال اي في حال الجري أو للاعم منه ومما انقضى وهذا لاربط له باختلاف المواد والمبادىء من حيث الوضع والمعنى ، فاستدلال بعضهم ـ على الأعم بصدق المجتهد ـ مثلا على الذي ليس مشغولا بالاستنباط فعلا ـ صدقا حقيقياً ـ ليس في محله .

وقد ذكر استاذنا المحقق في هذا المقام مايظهر منه إنكار اختلاف المبادىء

من حيث القوة والفعلية وغيرها . وحاصل ما ذكره أن الأفعال المشتقة من تلك المبادىء سواء كان فعل ماض أو مضارع أو أمر لاتستعمل الا في المعنى الحدثي بالوجدان ، مثلا لايستعمل اجتهد أو يجتهد أو اجتهد الا فى الاستنباط الفعلي الذي هـو معنى حدثي أو فى الجد والجهد ومطلق السعي وهو أيضاً كـذلك معنى حدثي ، وهـكذا الحال فى سائر الأفعال المشتقة من سائر المواد ، ولم نشاهد بالوجدان استعمال فعل من الأفعال فى المعنى غير الحدثي فلا يقال اتجر بمعنى أنه أخـذ التجارة حرفة له او صاغ اي اخذ الصياغة صنعة له اواجتهد اي صار ذا ملكة الاجتهاد وهكذا ، وبعيد كل البعد أن يكون المبدأ في الأفعال والاسماء مختلفاً ، وبناء على هذا فالمبدأ فى الاسماء أيضاً ذلك المعنى الحدثي لا الملكة او الحرفة او الصنعة وأمثالها . وحينئذ السر في اطلاق المشتق اذا كان من الاسماء على الذات المنقضي عنها التلبس اطلاقا حقيقياً هـو ان العرف يرى ان من يزاول هـذه الاعمال ويجعلها شغلا وحرفة لنفسه متلبسا بها دائماً ويرون فترات الانقضاء بحكم العدم ولا يرونها موجبة لانقطاع هذه الاعمال لينفى التلبس بها حتى يكون داخلا في محل الخلاف .

هذا حاصل ما افاده طاب ثراه . ولـكن انت خبير بأن في مثل العدالة المنتسبة الى الذات عند قولك زيد عادل لايمكن أن يكون المبدأ فيها معنى حدثيا ، لأنه ليس معنى حدثي في البين ، بل المراد من العادل هو الذات المتلبسة بالملكة وهكذا في المجتهد بمعنى كونه ذا ملكة الاجتهاد .

و(بعبارة اخرى) هذا المعنى اي اختلاف المبادىء وكونها على انحاء مما لايمكن أن ينكر ، هذا مضافا الى صحة اطلاق المجتهد اطلاقا حقيقياً مع عدم استنباطه الفعلي أصلا وعدم مزاولته له ولو في مسائل قليلة حتى نقول بأن العرف يرى الفترات بحكم العدم . وأما السر في عدم كون المبادىء فى الافعال من قبيل الملكة والحرفة وامثالها لوسلمنا ذلك فهو أن هيئة الأفعال مـوضوعة لانتساب الحـدث والفعل بالمعنى الحدثي الى الذات انتسابا صدوريا أو وقوعياً او غير ذلك ، فلا معنى لأن يكون المبدأ

فيها الملكة او الحرفة أو مايشبهها من الصفات والنعوت التي ليست من الاحداث والأفعال ، ولعمري ان هذا واضح . وما صدر عن استاذنا المحقق في هذا المقام عجيب . واعجب منه ماأفاده بعض المحققين في حاشيته على الكفاية في هذا المقام في مثل (النار محرقة) و(الشمس مشرقة) و(السم قاتل) و(السناء مسهل) . الى غير ذلك ممايكون مسوقا لبيان المقتضيات لمبادىء هـذه المشتقات وهو انه كما يمكن أن يكون التلبس في هذه المذكورات بالتصرف في مبادئها وجعلها عبارة عن اقتضاء الاحراق لا فعلية الاحراق وهكذا الحال في سائر المذكورات وما يشابهها كذلك يمكن أن يكون الجري باعتبار اتحاد هذه المشتقات في عالم الوجود مع موضوعاتها من دون نظر وملاحظة الى اتحادها اي المشتقات مع الموضوعات في حال من الاحوال او زمان من الازمنة حتى يقال بأن جريها على الذوات يكون فى حال الانقضاء وعدم التلبس بها .

وانت خبير بأنه يصح في هذه المذكورات أن يقال مثلا ، السناء دائماً مسهل ، والسيف دائماً قاطع ، والنار دائماً محرقة وهكذا في أمثالها مع انه من الواضح البديهي ان هذه الموضوعات ليست دائماً متلبسة بهذه المبادىء لو أخذنا هذه المبادىء فيها بطور الفعلية بل ربما لايحصل تلبس في بعضها أصلا مدة وجوده ، فلا مناص الا أن نقول بالتصرف فى مبادئها بأن المراد اقتضاء هذه الامور لافعليتها (مثلا) المبدأ في مثل السم قاتل اقتضاء القتل لافعليته (ان قلت) : من الممكن أن يكون التصرف فى ناحية التلبس لا في ناحية المبدأ . وذلك بأن يكون تلبس الذات بالمبدأ الفعلي اقتضائياً يعني أن السم مثلامتلبس بالقتل الفعلي بطور الاقتضاء . وهكذا فى نظائرها وفي اسم الآلة مثل المفتاح والمخيط تكون الذات (اي هذه الآلة) متلبسة بالفتح الفعلي أوالخياطة الفعلية بطور الاستعداد والقابلية وهكذا فى سائر الموارد (قلنا) اولا ان هذا مطلب آخر غير ماذكره ذلك المحقق رضوان الله تعالى عليه . وثانياً ـ من الواضح البديهي أن الشيء لايوجد بصرف وجود المقتضي مالم يتم تمام اجزاء علة وجوده : من وجود الشرائط وفقد الموانع علاوة على وجود المقتضي ، فالمعلول ـ في ظرف عدم تمامية أجزاء العلة ـ

معدوم واقعاً . ومع انعدامه في حاق الواقع والاعيان كيف يمكن ان يكون التلبس به ـ بأي قسم ونحو كان التلبس وفرضته ـ فعلياً . نعم الذي يمكن هوان الذات فى المقتضيات متلبسة فعلا باقتضائه للمبدأ وهذا عين التصرف في المبدأ بحمله على الاقتضائي لا الفعلي وهكذا الحال في اسماء الآلات وصيغ النسبة كالتامر واللابن والبقال والعطار .

(الامر الخامس) ـ ان هذا النزاع في مرحلة الوضع والاستعمال لا في مرحلة الانطباق والتطبيق وتوهم صاحب المحجة ان هذا النزاع في مرحلة الصدق والانطباق بعد الفراغ عما هو الموضوع له والمفهوم ، وأنكر على الاصوليين بحثهم في ناحية المفهوم لأن المفهوم لاخفاء فيه بحسب المتفاهم العرفي ، لانه عنوان منتزع عن الذات بملاحظة اتصافها بمبدأ الاشتقاق ، وهذا المعنى لاخلاف فيه لافي اصله ولا في سعته وضيقه ، بل انما الكلام فى مقام صدقه وحمله على الذات وانه هل يحمل على الذات المتلبسة بالمبدأ في حال الجري فقط أو أعم من ذلك ومما انقضى عنه المبدأ ؟ و(بعبارة اخرى) يدعي أن نزاعهم يرجع الى أن حمل المشتق على الذات هل هو من قبيل حمل المواطاة وحمل هو هو حتى يكون اطلاقه على الذات المنقضي عنها المبدأ حملا مجازيا بالعناية ، لأنه لا هوهوية للشخص القاعد مع مفهوم قائم ولو كان قبل زمان الجري قائماً، وهكذا الحال في سائر موارد الانقضاء بعد التلبس او من قبيل حمل ذو هو حتى يكون صرف انتساب المبدأ الى الذات كافياً ولا يحتاج الى اتحاد في الوجود فيكون اطلاقه على الذات المنقضي عنها المبدأ اطلاقا حقيقياً لامجازيا ، لانه بصرف تلبس الذات بالمبدأ ـ ولوكان في زمان سابق على زمان الجري ـ حصل الانتساب وما هو مناط هذا الحمل .

في الحقيقة هذا النزاع يرجع ـ عند هذا المتوهم ـ الى أن حمل المشتق على الذات هل من قبيل حمل المواطاة أومن قبيل حمل الاشتقاق ولكنك خبير بأن صحة الإطلاق والانطباق على نحو الحقيقة وبلاعناية دائر مدار سعة المفهوم وضيقه ،

لأنه لا معنى للصدق والانطباق إلا كون الشيء فرداً لمفهوم من المفاهيم ، فاذا كان فرداً له فقهراً ينطبق عليه ذلك المفهوم وإلا فلا ، (وبعبارة اخرى) الانطباق أمر تكويني منوط بوجود فرديته للمفهوم فمع فرديته لا يمكن أن لا ينطبق ومع عدم فرديته لا يمكن أن ينطبق . ولا تحصل الفردية إلا بسعة المفهوم فاذا كان المفهوم موضوعا للاعم من المتلبس والمنقضي فلا محالة تكون الذات فرداً للمشتق حتى في حال الانقضاء ، فقهراً ينطبق عليها وإلا فلا .

هذا، مضافا الى ماذكرنا سابقاً من أن حمل المشتق على الذات من باب حمل المواطاة لا حمل الاشتقاق فلا مقتضي للنزاع في البين أصلا بناء على ذلك .

وأما احتمال أن يكون وجه النزاع ادعاء كون الذات المنقضي عنها المبدأ من مصاديق مفهوم المشتق ـ مع عدم كونها من مصاديقه حقيقة كما ذهب اليه السكاكي في باب الاستعارة فيرجع النزاع بناء على هذا الى أنه هل مثل هذا الادعاء موجود عند أبناء المحاورة في استعمالاتهم أو لا ـ فبعيد جداً (أما أولا) ـ فلأن ما ادعاه السكاكي إن رجع الى التصرف في جانب المفهوم بأن يراد من الاسد ـ مثلا ـ مطلق الشجاع لاخصوص الحيوان المفترس، فحينئذ وإن كان انطباقه على زيد الشجاع انطباقا حقيقياً لأنه على الفرض حقيقة من أفراد الشجاع ومصاديقه، إلا أن هذا المعنى يرجع الى مقالة المشهور وهو استعمال اللفظ في خلاف ماوضع له لعلاقة بين ماوضع له وهذا المعنى المستعمل فيه . وهذا خروج عما ادعاه ولا يقول به السكاكي. وإن كان صرف ادعاء بلا تصرف في جانب المفهوم فيكون ادعاء كاذباً . ولا يمكن أن يكون النزاع في هذه المسألة بين المحققين في وجود هذا الادعاء الكاذب وعدمه كما هو واضح .

و (أما ثانياً) ـ فالمقصود من هذا البحث هو ترتيب ثمرته وهو أنه إذا رتب الشارع حكما على عنوان عام من المشتقات كحرمة ام الزوجة أو كراهة البول تحت الشجرة المثمرة فبناء على وضعه للأعم تكون ام من كانت زوجته ـ فطلقت أو حصل رضاع محرم أو مات ـ محرمة عليه ، والشجرة التي كانت مثمرة ولو أنها لا تكون مثمرة الآن

يكره البول تحتها . وأما كونها ام زوجة أو كونها مثمرة ـ ادعاء ـ فلا أثر له أصلا ولا فائدة يترتب عليها ، الا أن يكون الادعاء من طرف الشارع حتى يكون تنزيلا بحسب الآثار : مثل الطواف بالبيت صلاة وإلا لافائدة في ادعاء أهل العرف والمحاورة ما لم يتحقق ظهور بلا قرينة. فلا ينبغي الشك في أن هذا النزاع في تعيين مفهوم المشتق وما هو الموضوع له سعة وضيقاً لافي مقام صدقه وانطباقه .

(الامر السادس) ـ بيان أن الاصل في المشتقات هل هو اسم المصدر أو المصدر أو الفعل أو ليس شيء منها أصلا ؟ بل كل واحد من هذه المذكورات صيغة لها مادة وهيئة في قبال سائر الصيغ وفي عرضها ، والصحيح هو الأخير إن كان المراد بالاصل هي المادة السارية بلفظها ومعناها في سائر الصيغ .

(بيان ذلك) هو أنه لابد في المادة السارية أن تكون لابشرط من حيث اللفظ عن جميع الهيئات الواردة عليها ومن حيث المعنى أيضاً كذلك اي يكون لابشرط عن جميع الخصوصيات الواردة عليها كما هو شأن المواد بالنسبة الى الصور المختلفة التي تتلبسها، مثلا الحديد أو الخشب ـ بالنسبة الى الاشياء التي تصنع منها كالسيف والسكين بالنسبة الى الاول منها والباب والسرير بالنسبة الى الثاني منها ـ لابد وأن يكونا لابشرط عن هذه الخصوصيات اي خصوصية السيفية والسكينية بالنسبة الى الحديد ، والبابية والسريرية بالنسبة الي الخشب ، وهذه المذكورات كلها ليست لابشرط لا من حيث اللفظ ولا من حيث المعنى .

أما من حيث اللفظ فظاهر لان لكل واحد منها هيئة تخصه وتكون مضادة لسائر الهيئات .

وأما من حيث المعنى فلأن جميع الافعال والاحداث لكل واحد منها انحاء من اللحاظ : (أحدها) ـ لحاظها من حيث وجودها في أنفسها وإن كانت وجوداتها في أنفسها عين وجوداتها لموضوعاتها ولكن تلاحظ بالاعتبار الاول ولا يلاحظ اعتبار كونها نعتاً للغير ومرتبطاً به وأنها وجودات رابطية ، بل لها وجود في قبال سائر

الأشياء والذوات والافعال والاحداث وبهذا الاعتبار تكون مفاد اسم المصدر ، فمفاد اسم المصدر يكون ذات مايصدر من الفاعل من دون ملاحظة جهة اصداره وانتسابه الى فاعل ما ، ولذلك قلنا إن البيع اذا تعلق النهي به بالمعنى الاسم المصدري يكون دالاعلى فساد المعاملة ، لانه بذلك المعنى عبارة عن نفس النقل والانتقال الصادر عن البائع من دون ملاحظة جهة اصداره . ومعلوم ان ذات النقل والانتقال اذا كان مبغوضاً ومنفوراً من قبل الشارع فلا يتعلق به الامضاء ،لتنافي النهي مع الامضاء.

(ثانيها) ـ لحاظها من حيث صدورها وانتسابها الى فاعل ما، وبهذا الاعتبار تكون مفاد المصدر ، فمفاد المصادر تكون تلك الافعال والاحداث باعتبار صدورها عن فاعل ما.ولذلك قلنا إن النهي المتعلق بالبيع بالمعنى المصدري لايدل على الفساد ، لان مبغوضية جهة اصدار الشيء غير مبغوضية ذات الصادر . ولا ملازمة بينهما فلا تنافي بين النهي عن جهة الاصدار وامضاء ذات الصادر ، ولعل الى هذا الفرق بين اسم المصدر والمصدر يشير قول من يقول بأن اسم المصدر ماهو الحاصل عن المصدر ونتيجته كالغسل والاغتسال .

(ثالثها) ـ ملاحظتها منتسبة الى الذات بالنسبة التحققية الانقضائية وبهذا الاعتبار تكون مفاد هيئة الفعل الماضي .

(رابعها) ـ ملاحظتها منتسبة الى الذات بالنسبة التحققية التلبسية ، أي بتحقق الارتباط بين الذات والحدث . وبهذا الاعتبار تكون مفاد هيئة الفعل المضارع ، والفرق ـ بين مفاد هيئة الفعل الماضي والمضارع بعد اشتراكهما في أن المادة المنتسبة الى الذات في كليهما لوحظت امراً ممتازاً عن الذات غير ناعتي له وفانياً فيه ـ هو أن النسبة في الماضي نسبة تحققية بمعنى انها تحققت وانقضت ولذلك توهموا دلالة الفعل الماضي على الزمان الماضي وانه جزء لمدلوله مع أنه من لوازم تلك النسبة التي تحققت وانقضت ، فلا بأس بأن نسمي مفاد هيئة الفعل الماضي بالنسبة التحققيه الانقضائية ومفاد هيئة الفعل المضارع بالنسبة التحققية التلبسية بين الحدث المتصور مستقلا مع الذات ، وكأن التلبس الذي قلنا في الفعل المضارع أعم من التلبس الفعلي وغيره

مما لم يتحقق بعد، ولذلك توهموا دلالته على الحال والاستقبال واشتراكه بين الزمانين مع أن الزمانين من لوازم مدلول هيئة الفعل المضارع .

(خامسها) ـ ملاحظتها منتسبة الى الذات بالنسبة الطلبية اي طلب اصدار المادة وايجادها عن الذات وبهذا الاعتبار تكون مفاد هيئة الامر .

(سادسها) ـ ملاحظتها منتسبة الى الذات بالنسبة التلبسية الاتحادية الناعتية وبهذا الاعتبار تكون مفاد هيئات الاسماء المشتقة غاية الامر على اختلاف انحاء التلبسات الاتحادية من الصدورية والوقوعية والحلولية والظرفية الزمانية والمكانية وسائر أنحاء التلبسات (لا يقال) إن النسبة التلبسية قلتم أنها مفاد الفعل المضارع ، فلا يبقى فرق بين مفاد هيئة الاسماء المشتقة كاسم الفاعل والمفعول والصفة المشبهة واسم الآلة وصيغ النسبة والمبالغة واسم الزمان والمكان وبين مفاد هيئة الفعل المضارع (قلنا): الفرق هو أن تلك النسبة الـكذائية في الفعل المضارع تلاحظ بين المتمايزين وفي الاسماء بين المتحدين ولذلك لا يحمل الفعل المضارع على الذوات بخلاف الاسماء المشتقة .

إذا عرفت ما ذكرنا فنقول جميع هذه المعاني والاعتبارات ليست قابلة لأن تكون مادة سارية فى المشتقات لمقابلة كل واحد منها مع الآخر حتى معنى اسم المصدر ، مع أنه أبسط من الكل ، لأنه موضوع لنفس الحدث من دون لحاظ أية خصوصية معه ، لأنه لما لم يعتبر على نحو لا بشرط لا يمكن أن يكون مادة للكل . وقد بينا أن المادة السارية لا بد أن تكون لا بشرط حتى لا تتأبى عن الاجتماع مع الخصوصيات ومفاد اسم المصدر نفس الحدث مهملا لا لا بشرط ، فيكون من قبيل ما وضع له في اسماء الاجناس التي تكون عبارة عن نفس الماهيات المهملة ، ولذلك نحتاج في اثبات الاطلاق وثبوته الى مقدمات الحكمة ، فلا يمكن أن تكون هذه الصيغ ـ لا المصدر ولا اسم المصدر ولا البقية ـ مادة بالمعنى الذي ذكرنا لها لسائر المشتقات لا من حيث اللفظ ولا من حيث المعنى ، بل مادة المشتقات ليست إلا الحروف التي تكون محفوظة فى جميع المشتقات من دون ملاحظة هيئة معها وهي موضوعة بالوضع النوعي اي في ضمن اي هيئة كانت للحدث اللا بشرط . والهيئات أيضاً موضوعة وضعاً نوعياً للنسب التي بيناها مفصلا.

(الأمر السابع)ـ في بساطة مفهوم المشتق أو تركبه .اختلف أهل البحث والنظر في معنى البساطة والتركب .فقيل :إن المراد من البساطة هو أن يكون معنى المشتق ومفهومه والمنسبق الى الذهن منه صورة وحدانية وإن كان العقل يحللها الى أمرين وهذا التحليل العقلي لاينافي البساطة . وذلك كما أن مفهوم النوع كالانسان مثلا بسيط قطعاً مع أن العقل يحلله الى جنس وفصل .سواء كان المنطبق عليه الجنس في الخارج غير ما ينطبق عليه الفصل كما في الانسان وجميع الأنواع المركبة فى الخارج من مادة وصورة خارجيتين أولم يكن فى الخارج شيئان بحيث يكون أحدهما ممايتطبق عليه الجنس والآخر الفصل .وذلك كما فى البسائط الخارجية كالاعراض ، حيث أنها ليست مركبة من مواد وصور خارجية ، والتركب قبال هذا المعنى هو أن تكون الصورة التي تأتي من الشيء الى الذهن صورة مركبة من صورتين لاصورة وحدانية كما أنه ربما يكون الأمر في السكنجبين كذلك، فلعل الصورة التي تأتي منه الى الذهن مركبة من صورة الخل والسكر ، وأما مثل غلام زيد أوسائر الجمل فكلها جملة والكلام في المفاهيم الافرادية .

وقيل :إن المراد من البساطة هي الحقيقية لاصرف أن يكون الآتي فى الذهن منه صورة وحدانية فقط ،بل لابد وأن يكون بحسب الواقع كذلك يعني لايكون المفهوم فى حاق الواقع مركباً من جزءين أو أكثر حتى عند التحليل العقلي ، والتركب قبال هذا المعنى هو أن تكون الصورة الذهنية من الشيء مركبة ولو عند التحليل ، والى هذا القول ذهب شيخنا الاستاذ رضوان الله تعالى عليه وقال : إن التركيب ولو تحليلا ينافي البساطة (لايقال) : كيف يقول بالبساطة بهذا المعنى مع أن نفس المبدأ ليس بسيطاً هكذا ، لأن العقل يحلله الى جنس وفصل فكيف يكون المشتق بسيطاً بهذا المعنى؟والحال أن البسيط ـ بهذا المعنى ـ منحصر بواجب الوجود جل جلاله اي بالنسبة الى الكلمة الموضوعة للذات المقدسة . ومفهوم الوجود وسائر ماينتزع عن نفس الوجود كمفهوم الوحدة والتشخص وأمثال ذلك،وإلا فكل ممكن زوج

تركيبي له ماهية ووجود ، وكل ماهية يحللها العقل الى جنس وفصل (لانا نقول) : إن مقصود شيخنا الاستاذ ـ قده ـ من البساطة في باب المشتق بهذا المعنى ليس أنه لا يحللها العقل حتى الى جنس وفصل ، لان المبدأ ـ كما تقدم ـ يحلله العقل الى جنس وفصل ، فكيف لا يكون المشتق كذلك، بل المراد أنه ليس مركباً من الذات والمبدأ حتى بالتحليل العقلي، ولب هذا الكلام يرجع الى أن الذات خارجة عن مفهوم المشتق رأساً ، ولذا نقول بأنها ليست مأخوذة في مفهوم المشتق حتى عند التحليل .

وعلى كل تقدير الصحيح عندنا من معنى البساطة هو الأول ، اي عدم تنافي التحليل العقلي مع البساطة ، وإلا لزم أن لا تكون مفاهيم الأنواع بسيطة لانحلالها عند العقل الى أجناس وفصول (إن قلت) فما المركب في مقابل هذا المعنى؟ لأنه إذا كان التحليل العقلي غير مضر بالبساطة فلابد أن يكون المفهوم المركب مركباً من الصورتين في الذهن بدون تحليل من طرف العقل. وليس في باب المفاهيم الافرادية ما يكون كذلك ، بل جميع المفاهيم الافرادية تأتي بصورة وحدانية الى الذهن غاية الأمر العقل يحلل بعضها الى أجزاء عقلية دون بعض آخر . (قلت) : إن المفاهيم من هذه الجهة على أربعة أقسام :

(الاول) ـ أن يكون في الذهن مركباً من صورتين متمايزتين من دون أن تكون وحدانية في البين. وهذا كمفاهيم الجمل سواء كانت جملة غير تامة لا يصح السكوت عليها كغلام زيد ، أو كانت تامة يصح السكوت عليها كزيد قائم .وهذا القسم من التركيب خارج عن محل بحثنا لأن كلامنا في المفاهيم الافرادية اي ما يفهم من الالفاظ المفردة. وهذا من الجمل والالفاظ المركبة .

(الثاني) ـ أن تأتي الى الذهن صورة وحدانية ولكن حيث أن ما ينطبق عليه ذلك المفهوم الواحد مركب خارجي له أجزاء خارجية والصورة الذهنية طبق ما في الخارج. والمفروض أن المحكي بهذه الصورة الذهنية هو هذا المركب الذي لكل جزء من أجزائه في الخارج وجود مستقل فهذه الصورة أيضاً مثل ما تحكي عنه ، لها أجزاء في الذهن من دون احتياج الى تحليل عقلي .

و(بعبارة اخرى) التحليل العقلي فيما إذا كان للأجزاء الذهنية وجود خارجي

واحد ، وأما إذا كانت الاجزاء في الوجود الخارجي متعددة متمايزة فلا يحتاج تعددها في الذهن الى تحليل عقلي ، مثلا الصورة الذهنية من الصلاة صورة وحدانية ولكنها مشتملة على صورة الركوع والسجود والقيام وغير ذلك بدون احتياج الى تحليل عقلي أصلا ، وهذا القسم هو محل النزاع في مسألة المشتق بناء على ماهو المشهور عند المحققين ، فمن يقول بالتركيب يقول بأن الصورة الذهنية من المشتق صورة وحدانية ، ولكن لها في الذهن أجزاء من دون احتياج الى تحليل عقلي . وقد بينا الضابط في الأجزاء التحليلية وما لايحتاج الى التحليل بأنه إن كانت الأجزاء موجودة في الخارج بوجود واحد فلابد وأن يكون التعدد في الذهن بالتحليل وإلافان كانت في الخارج موجودة بوجودات متعددة في الذهن لاتحتاج الى التحليل مع أنها صورة وحدانية .

(الثالث) ـ أن تأتي الى الذهن صورة وحدانية بسيطة بحيث لايمكن تعدد الاجزاء الا بالتحليل العقلي ، وذلك كماهيات الأنواع في الذهن حيث أنها مفاهيم بسيطة لاتعدد فيها الا باعتبار التحليل العقلي ، فلو كان المشتق من هذا القسم لكان بسيطاً عند جماعة من المحققين خلافاً لشيخنا الاستاذ حيث يراه مركباً لو كان كذلك .

(الرابع) ـ هو أن تأتي الى الذهن صوره بسيطة لايمكن تجزئتها حتى بالتحليل العقلي . وذلك كمفهوم اسم الجلالة ومفهوم الوجود وشيخنا الاستاذ ـ قده ـ يقول : إن مفهوم المشتق بناء على البساطة من هذا القبيل غاية الأمر بالنسبة الى جزئية الذات لا مطلقاً .

إذا عرفت ذلك فنقول : ان الاحتمالات في مفهوم المشتق أربعة :

(أحدها) ـ أن يكون مركباً من الذات ومبدأ الاشتقاق والنسبة بينهما ، ولكن هذه الامور تأتي الى الذهن بصورة وحدانية لأنها بصورتها التفصيلية مفاد الجملة .

و (بعبارة اخرى) فرق بين جملة زيد ضارب وكلمة ضارب فتلك الجملة مفادها صورة تفصيلية للذات والحدث والنسبة التلبسية التي بينهما ، وأما كلمة ضارب فهي عين ذلك المعنى . غاية الأمر بصورة اجمالية وحدانية مشتملة على الذات والمبدأ والنسبة

بينها واشتمالها على هذه الامور ليس بتحليل من العقل .وهذا هو القول بالتركيب عند غالب من يقول به .

(ثانيها) ـ هو أن مفاد المشتق هو المبدأ المنتسب الى الذات فنفس الذات خارجة عن مفهوم المشتق ولكنه من لوازم معناه ، لان المبدأ المنتسب الى الذات ملازم مع الذات . وبناء على هذا يكون معنى المشتق بسيطاً بمعنى أنه ليس مركباً من الذات ومبدأ الاشتقاق .

(ثالثها) ـ أن مفاده ومعناه هو نفس المبدأ وليست الذات والنسبة داخلتين في مفهومه أصلا ، نعم الفرق بينهما هو أن المبدأ لوحظ بشرط لا ، والمشتق لوحظ لابشرط ، والمراد بالمبدأ في هذه العبارة اللفظ الموضوع للمبدأ اي المصدر ، ولكن يظهر من بعض عبارات القوم أن الفرق بين المبدأ الحقيقي والمشتق هو بهذا الاعتبار لا بين ما هو مفاد المصدر وبينه،وذلك من جهة أن مفاد المصدر ـ بناء على ما ذكرنا ـ عبارة عن المادة المنتسبة الى الذات بالانتساب الصدوري ولكن بالنسبة التقييدية الناقصة .وهذا معنى قولهم: إن المصدر يدل على الحدث الصادر عن فاعل ما وهم يريدون أن يقولوا بأن المشتق معناه صرف المبدأ اللابشرط ولم تؤخذ النسبة في مفهومه أصلا، ومع ذلك لافرق بينه وبين المبدأ الا بصرف اعتبار اللابشرط والبشرط لا ، فلابد أن يكون مرادهم من المبدأ المبدأ الحقيقي أعني ذات العرض مقابل العرضي اي ذات السواد والبياض والعلم مقابل الاسود والابيض والعالم ، و (بعبارة اخرى) مرادهم بالمبدأ ملاحظة العرض في حد نفسه بوجوده المحمولي من دون نظر الى وجوده النعتي سواء كان ذلك العرض معنى حدثياً وفعلا من الأفعال أو كان ذاتاً من الذوات العرضية اي كان من احدى المقولات التسع المعروفة .

وحاصل كلامهم أن العرض تارة يلاحظ بما أن له وجود وهو موجود بذلك الوجود قبال سائر الموجودات فهو ـ بهذا الاعتبار ـ لايحمل على شيء ولا يتحد مع آخر أصلا ، وتارة يلاحظ باعتبار أنه معنى ناعتي وأن وجوده في نفسه عين وجوده

لموضوعه وانه شأن من شؤون موضوعه وطور من اطواره ، فهو بهذا المعنى يتحد مع موضوعه ، فمعنى أخذه بشرط لا هو أخذه بالاعتبار الأول ومعنى اخذه لا بشرط هو أخذه بالاعتبار الثاني ، فاذا أخذناه بالاعتبار الثاني تكون الذات التي هي موضوعه مصداقا عرضيا له ونفس العرض الحال في ذلك الموضوع مصداقا ذاتياً ، نعم إذا فرضنا وجود المبدأ مستقلا من دون كونه شأنا من شؤون غيره وطوراً من أطواره فيكون ذلك المبدأ مصداقا ذاتيا لذلك المشتق حتى عند أهل العرف والمحاورة ، ولذلك يكون اطلاق الصفات المقدسة ـ على الذات الواجبي ـ اطلاقا حقيقياً لا إطلاقا مشهوريا ، وتكون ذاته مصداقا حقيقياً ذاتياً للصفات الحسنى ، وهذا مراد من يقول لو كانت الحرارة قائمة بذاتها لكانت حرارة وحارة . وقد تلخص من جميع ماذكرنا أن المشتق ـ بناء على هذا القول ـ عبارة عن صرف المبدأ اللابشرط غير ملحوظ فيه لاذات ولا نسبة أصلا . ولافرق فيما ذكرنا بين أن يكون المبدأ من الأعراض المحمولة بالضميمة أو من الامور الاعتبارية كالزوجية ، غاية الامر المبدأ الخارجي شأن خارجي لموضوعه والمبدأ الاعتباري شأن له في عالم الاعتبار ، وأيضاً لا يرد على ماذكرنا انه لا يمكن اتحاد الموجودين المتغايرين بصرف الاعتبار لأن هذا نحو من الاتحاد وإلا قلنا أن الاتحاد الحقيقي بين نفس المبدأ والذات ، والفرد المتلبس بالمبدأ فرد عرضي للمشتق .

(رابعها) ـ هو ان يكون مفاده ومعناه هو الذات المتلبس بمبدأ الاشتقاق . وذلك تارة بنحو يكون التلبس واسطة فى الثبوت لانتزاع هذا العنوان من نفس الذات وحكايته عنها . واخرى بنحو يكون التلبس من قبيل الواسطة في العروض اي يكون المشتق حاكياً عن الذات المتلبسة وعنواناً لها ، فان كان من قبيل الثاني اي كان محكي المشتق هو الذات المتلبسة بقيد انها متلبسة ، فربما يرجع هذا الى الوجه الاول فالوجه الرابع حينئذ يكون عبارة عن كون المشتق عبارة عن عنوان نفس الذات وإن كان منشأ انتزاع هذا العنوان هو تلبسها بالمبدأ .

إذا تبينت هذه الوجوه الاربعة ، فنقول : الحق في معنى المشتق هو الوجه

الثالث (بيان ذلك) ان الوجه الاول غير تام لما سنذكر من الادلة على بساطة مفهوم المشتق وعدم تركبه من الذات والمبدأ. ولانه لوكان كذلك لزم ان يكون حمل الموجود على الوجود الحقيقي مجازاً او غير صحيح وكلاهما كما ترى .

(ان قلت): اننا نرى بالوجدان ان المتبادر والمنساق الى الذهن من لفظة العالم ـ مثلا ـ هو الذات المتصفة بالعلم . و (بعبارة اخرى) لانفهم من هذه الكلمة الا من انكشف لديه الشيء وليس المراد من الموصول الا الذات .

(قلت) : حيث أن المشتق ـ كمابينا ـ موضوع للعرض باعتبار وجوده الناعتي وأنه شأن من شؤون موضوعه وطور من اطواره وفان في موضوعه فلذلك ينتقل الذهن الى الذات ، وكأن الذات ـ التي هي غير العرض وتكون موضوعه ـ مدلول التزامي غالبي للمشتق لانه ـ في الاغلب الاكثر ـ يكون المبدأ فى الخارج مندكاوفانياً في الذات التي هي غـيره بل لايوجد مصداق بغير هذا الشكل الا في المشتقات التي تحمل على حقيقة الوجود الخالص عن شوب التركيب والمجرد عن الماهيات الامكانية . ولذلك استأنس ذهن اهل المحاورة والعرف بفهم الذات المتلبسة منه ولذلك نجد من المستهجن جداً ان يدعي احد ان الوجود ليس بموجود لانه ليس بذات ثبت له الوجود ، بل ـ كما بينا آنفاً ـ ان الموجود الحقيقي هوالوجود . والمصداق الذاتي له هو نفس الوجود والماهيات الامكانية الموجودة بسبب الوجود الحقيقي مصاديق عرضية لمفهوم الموجود .

واما الوجه الثاني الذي اختاره استاذنا المحقق ـ قده ـ فغير تام لان مفهوم المشتق لو كان هو المبدأ المنتسب الى الذات ومعلوم ان المشتق بما له من المفهوم ينسب الى الذات فى مقام تشكيل القضية ، فمعناه ان المبدأ المنتسب الى الذات ينسب الى الذات. وهذا غريب .

وايضاً المبدأ ليس قابلا لان يحمل على الذات لانه اخذ بشرط لا. وهذا المعنى الذي اخذ بشرط لا لايصير قابلا للحمل بمجرد ملاحظته منتسباً الى الذات . نعم يصير قابلا للحمل بانقلابه عن البشرط لائية الى اللابشرطية . وهذا هو الذي ذكرنا من ان الفرق

بين المشتق ومبدئه هو البشرط لائية واللابشرطية . و (بعبارة اخرى) ليس المصدر هو المادة السارية في المشتقات ، بل المادة السارية في جميع المشتقات هي ذوات الحروف التي تتركب منه المصدر المجرد من حروف الزيادة من دون عروض هيئة عليه ، كما ذكرنا مفصلا ، وهو الموضوع لذات الحدث العاري عن جميع الخصوصيات الواردة عليه . وهيئة المصدر تدل على ذلك الحدث بنحو لايحمل على الذات ، وهيئة المشتق تدل عليه بنحو يحمل . وقد بينا جهة صحة الحمل وعدم صحته من ملاحظته بما أنه موجود من الموجودات ، أو بما أنه طور وشأن من أطوار وشؤون غيره ومندك فيه . و (بعبارة اخرى) كونه ظهور الغير بهذا المظهر .

ومما ذكرنا يظهر لك عدم ورود ماذكره استاذنا المحقق فى هذا المقام على القول بخروج النسبة عن مدلول المشتق ، بأنه قد تحقق أن المادة وضعت لنفس الحدث ، وهيئة المشتق لانتساب تلك المادة الى الذات بالنسبة التلبسية ، فلو قلنا بخروج النسبة عن مدلوله لزم أن تكون الهيئة لغواً غير موضوعة لمعنى ، وبمثل هذا البيان ردعلى من يقول بدخول الذات في مفهومه ، بأن المادة موضوعة للحدث والهيئة للانتساب الكذائي ، فمن اين جاءت الذات ؟ وقد عرفت أن وضع الهيئة لما ذكره مما ننكره أشد الانكار .

و (أما الوجه الرابع) أعني كون معنى المشتق هو الذات المتلبسة بمبدأ الاشتقاق ، ولكن بصورة وحدانية ، بمعنى أنه يتبادر الى الذهن من لفظ المشتق عنوان بسيط وصورة وحدانية ، ومعنى جمعي لفي فرقه ونشره هو الذات المتلبسة بمبدأ الاشتقاق ، فتكون الصورة المنطبعة فى الذهن من المشتق صورة مبهمة متلبسة بالمبدأ فنقول : كما سبق منا أن هذه الصورة المبهمة الحاكية عن الذات التي هي من عناوين الذات بواسطة تلبسها بالمبدأ (تارة) يدعى أن التلبس واسطة في الثبوت بالنسبة الى عنوانية ذلك العنوان للذات ، و (اخرى) يقال بأنه من قبيل الواسطة في العروض ، بمعنى أن تلك الصورة المبهمة تحكي عن الذات المتلبسة بما هي متلبسة ،

فان كان من قبيل الأول ، فلازمه أن يكون مطابق مفهوم المشتق في الخارج هـو نفس الذات ، ولا يكون لاتصافها بالمبدأ دخل في موضوعيته ، لانه ـ على الفرض ـ واسطة في الثبوت ، فكما أن النار واسطة في ثبوت الحرارة للماء ، ولكن تمام موضوع الحرارة هو نفس الماء من دون مدخلية النار في موضوعيته ، بمعنى أنها ليست جزءاً للموضوع ولا قيدا ، ولذلك لو انعدمت النار ربما يبقى الماء حاراً ، فهل ترضى نفسك بأن تقول ان موضوع النائم وما هو متحد مع هذا المفهوم هو ذات هذا الشخص ، سواء كان متلبساً بالنوم أولا ؟ (فان قلت) : نعم وهذا هو محل النزاع في باب المشتق (فنسأل) منك أنه الى أين ذهب معنى المادة الموجودة في المشتق ؟ وذلك لأن المشتق مشتمل على مادة وهيئة ، ولكل منها وضع .

(فان قلت) : ننكر وضع الهيئة والمادة كل واحدة منها مستقلا ، بل نقول إن المجموع وضع لهذا المعنى الذي ذكرنا (قلت) : فما تقول في حمل موجود على الوجود أو مضيء على الضوء أو مضاف على الاضافة . وكل ما كان من هذا القبيل اي من الموارد التي يكون المشتق محمولا على نفس المبدأ ؟ فانه ليس هناك ذات غير المبدأ حتى تكون معنون هذا العنوان . والقول ـ بأن حمل موجود على الوجود غلط أو مجاز ـ كما ترى .

وان كان من قبيل الثاني فيرجع الى أول الاحتمالات وقد اثبتنا بطلانه .

وأما ماأفاده بعض المحققين في هذا المقام من إقامة البرهان على اعتبار أمر مبهم مقوم لعنوانية العنوان في المشتق ، وادعى على ذلك الوجدان أيضاً . وحاصل برهانه أن المبدأ مغاير للذات وذي المبدأ ، فلا يصح الحكم باتحاده معه في الوجود ، وإن اعتبر فيه الف اعتبار ، إذ المغايرة بينها حقيقية وليست بالاعتبار حتى تنفى بالاعتبار ، فلابد أن يعتبر في ناحية مفهوم المشتق ذاتاً مبهمة متلبسة بالمبدأ حتى يكون ذلك الأمر المبهم المتلبس متحداً مع الذات .

ففيه ما عرفت من دعوى الوجدان والسر فيه . وأما برهانه فقد بينا أيضا

معنى الاعتبار واللابشرطية ، وانه ليس صرف لحاظ اللابشرطية في الامر المباين للذات ، بل في العرض جهتان واقعيتان باحداهما يكون مبايناً للذات وهي أن له وجوداً كسائر الموجودات ، وهو في هذا اللحاظ موجود في قبال سائر الموجودات ، فهو في هذا اللحاظ هو وليس غيره . وهذا معنى اعتباره بشرط لا فلا يتحد ولا يحمل على ذات من الذوات بهذا الاعتبار . وبثانيتهما يكون متحداً مع الذات نحو اتحاد على اختلاف انحاء التلبسات ، وهي كونه معنى ناعتياً وشأناً من شؤون موضوعه وطوراً من أطواره ، وظهوره بهذا المظهر .

و (بعبارة اخرى) وجوده لموضوعه فانياً ومندكا فيه . وبهذا الاعتبار واللحاظ لامغايرة بينهما ، بل يكون بينهما نحو اتحاد وان كان عند التحقيق الدقيق يصح سلب المشتق عن الذات المباين لمبدأ اشتقاقه ، بل الموضوع الحقيقي له نفس مبدئه. ولذلك قلنا سابقاً ان الموجود الحقيقي هو نفس الوجود . وأما الماهيات الامكانية فليست مصاديق ذاتية لذلك المفهوم . ولكن هذا طور آخر من الكلام لايصل اليه اغلب الافهام . فتلخص أن ما أفاده ذلك المحقق ـ قدس سره العزيز ـ معتمداً على الوجدان والبرهان كما ترى ، اذ ليس في البين لاوجدان ولا برهان .

وقد ذكروا لبساطة المشتق وجوها اخر :

(الاول) ـ أن المشتق لوحظ لابشرط ، ولذلك يحمل على الذات بخلاف المبدأ، فانه لوحظ بشرط لاولذلك لايحمل عليها ، فلو كانت الذات مأخوذة في مفهومه لخرج عن كونه لابشرط وصار بشرط شيء ، وهو خلاف ما اتفقوا عليه و (فيه) أن أخذ الذات في مفهومه لاينافي لابشرطيته ، لان هذا الاعتبار فيه ليس بلحاظ أخذ الذات وبالنسبة اليها حتى يرجع أخذه فيها الى اعتباره بشرط شيء ، بل المراد منه أن العرض باعتبار وجوده الناعتي وأن وجوده في نفسه عين وجوده لموضوعه الذي هو الذات ، وأنه شأن من شؤونه وطور من أطواره مفاد المشتق . وهذا معنى كونه لابشرط . وهو بخلاف المبدأ، فان مفاده العرض باعتبار وجوده المحمولي وأنه موجود في نفسه كسائر الموجودات .

(الثاني) ـ أنه يلزم من أخذ الذات في مفهوم المشتق تكرار الموصوف ، وهو خلاف الوجدان ، لانه لاينسبق الى الذهن من مثل (زيد كاتب) أو (شيء بارد) مفهوم زيد أو الشيء الا مرة واحدة . هذا مضافا الى لزوم كون الوضع عاما والموضوع له خاصاً فى جميع المشتقات باعتبار أحد جزءي معانيها ، وهي الذات المأخوذة فيها لو كان المأخوذ مصداق الذات ، لان مصاديق الذات ـ في كل مشتق ـ كثيرة غير محصورة . و (فيه) أنه لوكان المأخوذ فيه هو مفهوم الذات لامصداقها لارتفع كلا الاشكالين (أما الاشكال الثاني) فواضح ، لأن مبناه على أخذ المصداق لاالمفهوم. و (أما الاول) فلأن الموضوع في القضايا غالباً هو مصداق الذات ، والمأخوذ في جانب المحمول ـ اي المشتق ـ هو المفهوم على الفرض ، فلا تكرار ولا ركاكة في حمل مفهوم الذات متصفة بصفة على مصداقها . واما مايتفق في بعض الاحيان من كون نفس الذات موضوعة فى القضية كقولك (ذات باردة) فلابد وأن يكون المراد منها المصداق ايضاً كما هو يكون كذلك .

(الثالث) ـ ماافاده المحقق الشريف من ان المأخوذ لو كان مفهوم الذات ، للزم دخول العرض العام في الفصل . ولو كان مصداقه لزم أن لاتكون قضية ممكنة أصلا ، لان ثبوت الشيء لنفسه ضروري لانه إن كان نفس الموضوع مأخوذاً فى المحمول يلزم انقلاب جميع القضايا الممكنة الى الضرورية ، كما أنه اذا اخذ المحمول فى الموضوع يلزم ذلك ، ولذلك قصر بعض المنطقيين القضية فى الضرورية بهذا الاعتبار أي باعتبار أخذ المحمول فى الموضوع .

وأورد صاحب الفصول على (الشق الأول) من المنفصلة بأن الفصول المنطقية ليست هي المشتقات بتمام معانيها ، بل جعلها المنطقيون فصلا بعد تجريدها عن أحد جزءي معانيها وهي الذات . و (بعبارة اخرى) الفصول عند المنطقيين هي المشتقات باعتبار نفس المبادىء التي هي بعض معانيها ، فلا يلزم المحذور المذكور . واعترض عليه صاحب الكفاية بأنه من المعلوم أن المنطقيين جعلوا المشتقات فصولا بما لها من

المعاني من دون تصرف وتجريد. ثم انه أورد على المحقق الشريف بأن هذه المشتقات ليست فصولا حقيقية، بل المنطقيون - حيث أنهم لم يصلوا الى الفصول الحقيقية - جعلوا الخواص والآثار لتلك الفصول مكانها، فلا يلزم الا دخول العرض العام في الخاصة. وهذا ليس فيه اشكال .

وانت خبير بأن هذا الكلام يرجع الى انكار وجود الحد، والقول بعدم امكان تحصيله في باب الحدود والتعاريف وانحصار التعاريف في الرسوم من التام والناقص، وهذا مما لا يمكن ان يلتزم به، نعم غالب الفصول التي ذكرها المنطقيون ليست الا خواصاً وآثاراً للفصول الحقيقية . واما النفي بطور السالبة الكلية وأنها كلها من قبيل الخواص فما لاسبيل اليه .

وأما ماذكره بعض المحققين - من أن حقيقة الفصل والفصل الحقيقي عبارة عن نحو وجود الشيء، فأنحاء الوجودات الخاصة هي الفصول الحقيقية والصور النوعية - فاجنبي عن هذا المقام، لأن كلامنا الآن في ذاتيات الماهيات، وعلل القوام والذاتيات في هذه المرحلة غير الصور النوعية والفصول الحقيقية بذلك المعنى.

وأورد على (الشق الثاني) من هذه المنفصلة بأن المحمول ليس هو مصداق الذات فقط حتى يلزم الانقلاب، بل مقيداً بكونها متصفة بالمبدأ فاذا لم يكن ثبوت ذلك القيد لها ضروريا فثبوت المجموع أيضاً ليس ضروريا والا يلزم الخلف، ثم تنظر فيما أورده بقوله لأن الذات المأخوذة مقيدة بالوصف قوة أو فعلا ان كانت مقيدة به واقعاً صدق الايجاب بالضرورة والا صدق السلب بالضرورة، ولكن انت تدري بعدم صحة هذا النظر وعدم ايجابه للانقلاب، لأن كل قضية اذا قيدت الموضوع بثبوت المحمول أو بعدمه له تصير ضرورية . وهذا يسمى عندهم بالضرورية بشرط المحمول، ولا فرق في هذا الامر بين أن يكون المشتق بسيطاً أو مركباً، والانقلاب انما يحصل إذا كانت نسبة المحمول الى الموضوع مع قطع النظر عن ثبوته له أو عدم ثبوته له ضرورية، اي اذا لاحظنا النسبة بين هذا الموضوع وهذا المحمول في حد نفسه

نرى أنها مكيفة بالضرورة،فثبوته له في حاق الواقع وعدمه كذلك لاربط له بالانقلاب.

واجيب عن هذا الايراد بانحلال قضية (زيد كاتب) مثلا بناء على أخذ مصداق الذات في المشتق الى قضيتين احداهما زيد زيد وهذه ضرورية ، والاخرى زيد ثبتت له الكتابة ، وهذه ممكنة . مع أن القضايا الممكنة ممكنة لاغير لا أنها مركبة من قضيتين احداهما ممكنة والاخرى ضرورية ، وانت خبير بعدم تمامية هذا الكلام ، لأن المركب من امرين (تارة) يكون كل جزء منه خبراً مستقلا للمبتدأ المتقدم عليهما ، مثل زيد شاعر كاتب . و (اخرى) يكون المجموع خبراً واحداً من دون تقييد أحدهما بالآخر ، كقولك هذا الرمان حلو حامض . و (ثالثة) يكون المجموع أيضاً ولكن مع تقييد احدهما بالآخر كقولك هذه رقبة مؤمنة ، أو زيد رجل طويل القامة . وهذا الكلام لايستقيم الا في الشق الأول من هذه الشقوق الثلاثة ، لانه فيه تتحقق قضيتان في احداهما الجزء الأول خبر وفي الاخرى خبر آخر ، وأما في الشقين الآخرين فلا تحصل الاقضية واحدة ، لان المفروض أن المجموع خبر واحد، ولا شك في أن مانحن فيه من قبيل الشق الثالث ، لأن المحمول فيه مصداق الذات مقيداً بكونه كذا فلا ينحل الى قضيتين كما توهم .

نعم يبقى كلام في أن هذا المحمول الذي هو عبارة عن مصداق الذات مقيداً بكونه كذا هل هو ضروري الثبوت للموضوع حتى يلزم منه الانقلاب ، أو ليس ضروريا لمكان عدم ضرورية القيد فلايلزم منه الانقلاب ؟ والتحقيق ان ثبوت الايمان مثلا في مثل هذه رقبة مؤمنة لمصداق الذات المأخوذة في المشتق بالامكان ، وأما ثبوت هذا المصداق الذي هو متصف بالايمان بالامكان للموضوع اي لنفسه بالضرورة . وذلك من جهة أن القيد ثبوته لذات المقيد بالامكان . واما ذات المقيد الذي ثبت له هذا القيد بالامكان ، فثبوته لنفس الذات بالضرورة ، لأن الذات ذات بالضرورة وإمكانية القيد أيضاً ثابتة له بالضرورة فكلا الجزءين ضروريان .

(إذا عرفت هذه الامور) فنقول : ان في المسألة اقوالا كثيرة : قول بوضعها

لخصوص المتلبس بالمبدأ فى حال الجري والانتساب ، وقول بالأعم منه ومما انقضى عنه التلبس ، واقوال اخر فيها تفصيلات : فمنها ـ التفصيل بين اسم الفاعل واسم المفعول ، ومنها ـ التفصيل بين غيرهما من سائر المشتقات ، ومنها ـ التفصيل بين ما إذا كان المبدأ من الملكات والصناعات والحرف وبين غيرها ، ومنها ـ التفصيل بين المتعدي وبين غيره . ومنها ـ التفصيل بين ما إذا طرأ ضد وجودي وبين غيره ، ولكن لا يهمنا التعرض لجميع هذه الاقوال والنقض والابرام فيها . والعمدة في المسألة القولان الاولان المشهوران بين القدماء ، فان التفاصيل حدثت بين المتأخرين .

والمختار هو الوضع لخصوص المتلبس بالمبدأ فى حال الجري والانتساب مطلقاً ، سواء كان المشتق من قبيل اسم الفاعل اواسم المفعول . أو من غيرهما ، وسواء كان المبدأ من قبيل الحرف والصناعات والملكات أو من غيرها ، وسواء كان من قبيل المتعدي أو من قبيل غيره ، وسواء طرأ ضد وجودي على الذات بعد انقضاء المبدأ عنها أولا ، فالحق ـ فى جميع هذه الصور ـ أنه موضوع لخصوص المتلبس دون المنقضي .

والدليل على ذلك هو تبادر خصوص المتلبس وصحة سلب المشتق عن المنقضي عنه مبدأ الاشتقاق بلا شك وارتياب ، فانه يصح أن يقال للرجل الذي كان عادلا والآن هو فاسق أنه الآن ليس بعادل بحيث يكون (الآن) قيداً للموضوع أو للسلب لا للمسلوب ، مع أنه يمكن أن يقال : إن الرجل الذي انقضت عنه العدالة وتلبس بالفسق وارتكاب الجرائم مقيداً بهذا القيد دائماً فاسق . وبناء على ما ذكرنا لا يرد على هذا الدليل أنه ان أراد المستدل صحة السلب مطلقاً فغير سديد ، وان أراد صحته مقيداً فغير مفيد ، لاننا اخذنا التقييد فى ناحية الموضوع أو السلب ومثل هذا التقييد لا يضر بالاستدلال .

ومما استدلوا به على الوضع لخصوص المتلبس لزوم اجتماع الضدين بالنسبة الى بعض المشتقات لو قلنا بوضعها للاعم ، لانه حينئذ يصدق على من كان عادلا والآن فاسق أنه عادل وفاسق ، وعلى الماء الذي كان حاراً والآن بارد أنه حار وبارد . وأما

(ماقيل) فى الجواب عن هـذا الدليل بأن التضاد يكون بين المبادىء . وأما بين المشتقات من تلك المبادىء فنوط بأن تكون موضوعة لخصوص المتلبس ، والا لو قلنا بوضعها للاعم فلا تضاد بينها (فما) يشهد الوجدان بخلافه ، فان الوجدان لايرى فرقا في ثبوت التضاد بين المبادىء وبين المشتقات من تلك المبادىء .

هذا كله لو قلنا بتركب المشتق من الذات ومبدأ الاشتقاق . واما لو قلنا ببساطته وان الفرق بينها وبين مبادىء تلك المشتقات ليس الا باعتبار اللابشرطية والبشرط لائية ، فلا ينبغي توهم الوضع للاعم اصلا ، لانه ـ بناء على هذا ـ تكون المشتقات موضوعة لنفس المعاني التي تكون المبادىء موضوعة لها ، غاية الامر يكون الفرق بينها فرقا اعتباريا ، ومعلوم ان المبادىء موضوعة لنفس الاحداث والملكات والحرف والصناعات مثلا ، والمشتقات بناء ـ على ماذكرنا ـ موضوعة أيضاً لنفس تلك المعاني ولكن باعتبار كون تلك المعاني من نعوت الغير وتجليات الذوات ، فالذات المجردة عن هذه النعوت والفارغة عن هذه التجليات تكون اجنبية عن معاني المشتقات ، وتكون نسبتها اليها كنسبة المباين الى المباين ، فلا يمكن أن تكون تلك المعاني مصداقا حقيقياً لها . نعم فى حال التلبس تطلق على الذوات باعتبار نعوتها ، وبالنظر الدقيق البرهاني ـ حتى فى حال التلبس ـ يكون إطلاق المشتقات على الذوات إطلاقا عنائياً ، فما ظنك في اطلاقها على الذات المجردة المنقضي عنها المبدأ ؟

ثم إن شيخنا الاستاذ رضوان الله عليه أفاد فى وجه عدم الوضع للاعم عدم امكانه لا لعدم الدليل على اثباته او للدليل على ضده أعني الوضع للخصوص ، (بيان ذلك) انه لا إشكال فى ان القائل لوضعها للاعم لايقول بالوضع لخصوص المنقضي ، لانه خلف . وأيضاً لايقول بوضعها للاعم بطور الاشتراك اللفظي ، بمعنى انه (تارة) وضع لخصوص المتلبس ، و (اخرى) لخصوص المنقضي ، بل يقول بوضعها بنحو الاشتراك المعنوي ، لأن غيره مقطوع العدم ، ولابد فى الاشتراك المعنوي من تصوير جامع بين الامرين اي المتلبس والمنقضي . ولا يمكن تصويره بينهما الا

باعتبار ثبوت التلبس وتحققه فى زمان من الازمنة مشترك بين الماضي والحال، سواء بقي الى حال الجري الذي هو معنى التلبس أو لم يبق الذي هــو معنى الانقضاء. ولا شك في ان هذا المعنى لو كان هو الجامع بن الامرين لكان لازمه دخول الزمان في معنى الاسم ومفهومه ومدلوله، مع اننا ذكرنا عدم دلالة الفعل على الزمان فضلا عن الاسم، فاذا لم يكن الزمان جزءاً لمدلول الاسم، فلا يمكن ثبوت جامع بينهما، فلا يمكن الوضع للاعم.

وانت خبير بأن الجامع هو حصول التلبس بمبدأ للذات، سواء كان باقياً الى زمان الجري والانتساب اوكان منقضياً عنها. وهذا المعنى ملازم للزمان من جهة ان حصول التلبس امر يقع في الزمان كسائر الحوادث الزمانية، فلا يلزم من الالتزام بمثل هذا الجامع دخول الزمان فى مفهوم الاسم ومدلوله، كي يلزم منه ذلك المحذور، فالصحيح ـ في وجه عدم كونها موضوعة للاعم ـ ماذكرنا من الادلة من التبادر وصحة السلب عن المنقضي ولزوم التضاد. واما ادعاء التبادر وعدم صحة السلب بالنسبة الى الاعم فما يشهد الوجدان بخلافها.

واما الاستدلال عليه بقوله تعالى: (ولا ينال عهدي الظالمين) حيث استدل الامام (عليه السلام) به على عدم لياقتهم لمنصب الامامة، لكونهم مشركين قبل إسلامهم. ولا يستقيم هذا الاستدلال الا بكون المشتق حقيقة فى الاعم، حتى يكون اطلاق الظالم ـ بمعنى المشرك ـ عليهم حين تصديهم لذلك المنصب على نحو الحقيقة، والا فلقائل ان يقول انهم لم يكونوا مشركين حين تصديهم للخلافة، (ففيه) أن الموضوع لهذا الحكم ـ اي عدم لياقتهم لذلك المنصب الجليل بمناسبة الحكم والموضوع ـ هو تلبسهم بالشرك فى زمان من الازمنة، بمعنى ان المتلبس بالشرك ـ ولو كان تلبسه فى آن من الآنات ـ ليس لائقاً الى الابد، فاطلاق الظالم ـ بمعنى المشرك ـ عليهم يكون بلحاظ حال تلبسهم بالشرك. ولا شك في ان مثل هذا الاطلاق حقيقي ويتم به الاستدلال، وكذلك الحال فى استدلالهم بقوله تعالى: (السارق

والسارقة فاقطعوا ايديهما) اشكالا وجوابا ، فان الموضوع للجلد والقطع هو حدوث الزنا والسرقة فى زمان من الازمنة لا بقاؤهما الى زمانهما اي الجلد والقطع ، وكذلك الأمر فى سائر ابواب الحدود . و (بعبارة اخرى) استعمال المشتق فى جميع هذه الموارد بلحاظ حال التلبس . ومعلوم أن مثل هذا الاستعمال حقيقة حتى على القول بالوضع لخصوص المتلبس .

ومما ذكرنا ظهر حال التفصيل بين المحكوم عليه والمحكوم به مستنداً في ذلك الى الآيتين وامثالهما ، مضافا الى أن اختلاف الوضع - بواسطة اختلاف وقوع الشيء محكوماً عليه ومحكوماً به - غريب جداً .

ثم إنهم استدلوا أيضاً للاعم بكثرة الاستعمال في حال الانقضاء ، ومعلوم أن كثرة الاستعمال فى خلاف ماوضع له تنافي حكمة الوضع . و (جوابه) أن كثرة الاستعمال - فى حال الانقضاء على فرض تسليمه - تخالف حكمة الوضع ، بناء على وضعه لخصوص المتلبس لو كان بلحاظ حال الانقضاء ، أما لو كان بلحاظ حال التلبس - كما هو كذلك - فلا يلزم منه محذور .

ثم إن صاحب الكفاية (قده)-بعد تمامية بحث المشتق وذكره المقدمات واستنتاج النتيجة - ذكر اموراً ستة بمناسبة المقام . وقد ذكرنا اثنين منها بعنوان مقدمات البحث ، وهما الفرق بين المشتق ومبدئه ، وأنه بصرف اللابشرطية والبشرط لائية، وبساطة المشتق مفهوماً وعدم أخـــذ الذات مفهوما ومصداقا فيه ، على ماحققه المحقق الشريف .

وأما الأربعة الباقية (فاحدها) - أن ملاك الحمل هو الهوهوية والاتحاد . ولا ريب فى انه لابد أن يكون بين المحمول والموضوع نحو اتحاد ، ولو كان من قبيل الوصف بحال متعلق الموصوف وان كان أيضاً لابد من مغايرة بينهما ولو اعتباراً، لئلا يكون الحمل لغواً وبلا فائدة ، والاتحاد قد يكون بحسب المفهوم . وهذا هو الحمل الاولي الذاتي . واخرى بحسب الوجود وان كانا متغايرين مفهوما . وهذا هو

الحمل الشائع الصناعي (لايقال) في القضايا السالبة ـ مثل لاشيء من الانسان بحجر ـ ليس بين المحمول والموضوع اتحاد لابحسب المفهوم ولا بحسب الوجود (لانا نقول) ان اطـلاق الحمل في القضايا السالبة صرف اصطلاح ، والا في الحقيقة فيها سلب الحمل والربط .

وعلى كل تقدير ، ماذكره صاحب الفصول (قده) ـ من لزوم ملاحظة مجموع الموضوع والمحمول مركباً واحداً متحد الاجزاء ـ لايرجع الى محصل ، بل الناظر في شيئين اذا رأى اتحاداً بينهما ـ سواء كان بحسب المفهوم أو بحسب الوجود ـ يحمل احدهما على الآخر ولو كان الاتحاد اعتباريا ، كما ذكرنا في الحمل الذي يكون المحمول بالنسبة الى الموضوع من قبيل الوصف بحال متعلق الموصوف .

و (ثانيها) ـ كفاية مغايرة المبدأ مع الذات التي يجري عليها المشتق مفهوما وان اتحدا عيناً وخارجا ، ومقصوده من هـذا الكلام نفي توهم عدم امكان الحمل فى صفات الواجب الجلالية والجمالية لعدم المغايرة المعتبرة في الحمل ، فيجيب بكفاية المغايرة المفهومية بين المبدأ والذات ، ولـكن كان حق العبارة ان يقول كفاية مغايرة المشتق مع الذات مفهوما لا المبدأ ، لأن المحمول هو المشتق لا المبدأ ، ولـكن اشكال صاحب الفصول ليس ظاهراً من هذه الجهة ، لانه يدري بأن الحق من المذاهب الثلاثة فى باب اتحاد صفات الواجب مع الذات هو انها متحدة معها مصداقا ومختلفة مفهوما ، ويدري أيضاً أن الاختلاف المفهومي كاف في صحة الحمل ، كيف وجميع أفراد الحمل الشائع من هذا القبيل ، بل اشكاله من جهة اعتبار الذات في المشتق بحيث يكون المبدأ من عوارضها وقائماً بها ، وفي الواجب تعالى لايمكن ذلك ، للزوم التركيب . تعالى الله عن ذلك ، ولذلك قال بلزوم التجريد في الصفات الجارية على الذات المقدسة عن المعنى العرفي . وحينئذ ليس جوابه الا ماذكرنا من بساطة مفهوم المشتق لا ما ذكره صاحب الـكفاية في هذا المقام .

(ثالثها) ـ أنه هل يعتبر فى صدق المشتق حقيقة قيام مبدأ الاشتقاق به أو لا ؟

ربما يتوهم عدم لزوم ذلك لصدق الضارب والمؤلم على الذي صدر منه الضرب والايلام مع عدم قيام الضرب والالم بهما ، بل بالمضروب والمؤلم ، ولكن انت تدري بأن الضرب والالم كما ان لهما نحو قيام بالمضروب والمؤلم كذلك لهما نحو قيام بالضارب والمؤلم . غاية الأمر انحاء التلبسات مختلفة ، كما أن انحاء المبادىء أيضاً مختلفة ، واختلاف انحائها لاربط له بما ذكرنا من لزوم تلبس الذات بالمبدأ بأي معنى كان المبدأ وبأي نحو كان التلبس .

نعم ههنا (اشكال) آخر ، وهو أنه لو كان صدق المشتق على ذات حقيقة منوطاً بتلبس تلك الذات بمبدأ اشتقاق ذلك المشتق ، فكيف يطلق المشتق على الذات المقدسة مع أنها عين المبادىء لا أنها متلبسة بها . و (الجواب) ان المشتق — كما بينا — بسيط . والفرق بينه وبين المبدأ باعتبار اللابشرطية والبشرط لائية . ولاشك في أن اللابشرط من كل طبيعة وشيء متحد مع البشرط لا أو البشرط شيء من نفس ذلك الشيء لامع شيء منضم الى هذه الطبيعة ، فبناء على هذا يكون اطلاق المشتق على نفس المبدأ اطلاقا حقيقياً اذا كان المبدأ لهاستقلال الوجود كما تقدم هذا الكلام، واطلاقه على الذات المتلبسة بالمبدأ يحتاج الى عناية عند البرهان الدقيق ، و (بعبارة اخرى) المبدأ واسطة في العروض بالنسبة الى اتصاف الذات بالمشتق بخلاف حمله على نفس المبدأ لو كان له استقلال ، فانه لايحتاج الى واسطة ، لا في العروض ولا في الثبوت ، ولذلك الموجود الحقيقي هو نفس الوجود ، والمضيء الحقيقي هو نفس الضوء ، وهكذا في سائر المشتقات والمبادىء .

(رابعها) — أن اطلاق المشتق على ذات اطلاقا حقيقياً هل يحتاج الى تلبسها بالمبدأ حقيقةوبدون واسطة في العروض أو لا ، بل يكون الاطلاق حقيقياً ولوكانت هناك واسطة فى العروض ، كالميزاب الجاري ؟ لاينبغي أن يشك في أن الاطلاق — على غير ماهو له وفيما اذا كان له الواسطة فى العروض — اطلاق عنائي واستعمال مجازي ، غاية الامر من المحتمل أن يكون المجاز في الاسناد لافي الكلمة ، بدعوى

ان الميزاب مثلا من أفراد الماء على ماذهب اليه السكاكي في باب الاستعارة ، وهذا الاحتمال لايخلو من بعد فى مثل المقام ، وان سلمنا صحة ذلك الكلام في ذلك المقام، وذلك للقطع بعدم ادعاء العرف ان الميزاب من أفراد الماء مثلا أو من أفراد المتلبس بالجريان ، بل صفة الماء ـ وهو الجريان مثلا ـ استند الى غير ماهو له مجازاً بعلاقة الحال والمحل .

هذا تمام الكلام في مباحث المشتق . والحمد لله الذي وفقنا للاتمام ، ونشكره على هذه النعمة وهو خير ختام . وبعد هذا نشرع في مقاصد هذا الفن :

(المقصد الاول في الاوامر)

وفيه مباحث :

(المبحث الاول فيما يتعلق بمادة الامر)

وفيه جهات من الكلام :

(الجهة الاولى) ـ فى أنهم ذكروا معاني عديدة لهذه الكلمة : كالشيء والشأن والشغل والغرض والحادثة والفعل العجيب والفعل والطلب ، فهل هو مشترك لفظي بين هذه المعاني ، أو مشترك معنوي بين الكل ، أو مشترك معنوي بين عدة منها ولفظي بين جامع تلك العدة وبين ما عداها ؟ وجوه بل أقوال .

ثم إنه من المعلوم أن ذكر بعض هذه المعاني له ـ اي للفظ الامر ـ من باب اشتباه المفهوم بالمصداق كالفعل العجيب والحادثة ، وبعضها يفهم من شيء آخر غير لفظ الامر ، كقولك : جئتك لامر كذا ، فانه يفهم منه الحاجة مثلا أو الغرض من اللام ، وعلى كل حال احتمال كونه من قبيل المشترك اللفظي بالنسبة الى جميع المعاني المذكورة فى غاية البعد . وحينئذ يدور الامر بين أن يكون مشتركا معنويا بالنسبة الى الكل، كما احتمله شيخنا الاستاذ (قده) أو مشتركا لفظياً بين الطلب وبين جامع سائر المذكورات ، بمعنى أنه بالنسبة الى ما عدا الطلب مشترك معنوي واما بالنسبة اليه وما عداه فمشترك لفظي ، كما احتمله جمع من المحققين ، وان اختلفوا

في تعيين الجامع بين ما عدا الطلب ، فقال بعضهم: هو الشيء ، وقال بعض آخر: هو الفعل ، واحتمل بعض أن يكون هو الشغل أو الشأن ؛ وقد أفاد شيخنا الاستاذ (قده) في وجه ماذهب اليه بأن الاشتراك اللفظي بعيد لايمكن المصير اليه ، فلابد وأن نقول بالاشتراك المعنوي . والعجز عن تعيين جامع قريب ينطبق على جميع هذه المعاني لايدل على عدم وجوده ، بل من الممكن أن يكون ولا ندري به ، وفيه ان صرف امكان وجود جامع في البين لايثبت وجوده ، بل يبقى في حيز الامكان ، نعم لو اثبتنا بطلان الاشتراك اللفظي بين الكل ولم يكن احتمال آخر ههنا غير الاشتراك المعنوي بين الكل ثبت الاشتراك المعنوي لامحالة ، كما هو شأن القياس الاستثنائي، ولكن ههنا ليس الامر كذلك ، بل من الممكن أن يكون مشتركا معنويا بين عدة منها ، ومشتركا لفظياً بين جامع تلك العدة وبين الطلب ، كما أنه ذهب الى هذا القول جمع من المحققين .

وغاية مايمكن أن يقال ـ في تصوير الجامع بين الكل ـ هو أن الفعل باعتبار معناه المصدري يشمل جميع ما تعلقت به ارادة الله جل جلاله ، حتى انه بهذا الاعتبار تكون الاحكام الشرعية ايضاً فعلا ، لانها ايضاً تعلقت بها الارادة التشريعية، أي انها ايضاً فعل ومجعول في عالم الاعتبار والتشريع ، فالطلب ـ الذي ينتزع عن إبراز الارادة التكوينية او التشريعية بالقول او الفعل او الكتابة الذي هو احد معاني الامر ـ ايضاً داخل تحت هذا المعنى ، لانه ايضاً فعل ومن مصاديقه بهذا المعنى . نعم لايطلق على الذوات والاعيان باعتبار وجودانها في أنفسها ، كما أن الامر في الامر أيضاً كذلك . و (بعبارة اخرى) جميع الاشياء باعتبار صدورها من فاعلها فعل بذلك المعنى وامر ، وباعتبار وجودها في انفسها لافعل بذلك المعنى ولا امر ، بل شيء وشخص وواحد وموجود وما يشبه ذلك ، ولا شك في ان الطلب بالقول او بالاشارة او بالكتابة اذا لاحظنا جهة صدوره عن فاعله فعل ، فيرتفع اشكال من يشكل ويقول بعدم الاشتراك المعنوي بين جميع المعاني المذكورة لاجل

عدم تصوير الجامع بين الطلب وبين سائر المعاني ماعداه ، لان سائر المعاني من قبيل الجوامد ، ولا يشتق من الامر بتلك المعاني مشتق ، ولا يجمع على (اوامر) بل يجمع على (امور) بخلاف الطلب فانه معنى حدثي تشتق منه المشتقات ويجمع على (اوامر) .

نعم يبقى الاشكال من ناحية الجمع ، حيث أن الامر بمعنى ماعدا الطلب يجمع على (امور) وبمعناه يجمع على (اوامر) ، وان كان يمكن أن يقال : إنه لا مانع من ان يكون المفهوم الواحد اذا اريد منه بعض المصاديق يجمع على كذا واذا اريد منه البعض الآخر يكون له جمع آخر ، ولكن مع ذلك كله يبقى اشكال الاشتقاقات ، فانه ان اريد من الامر ذلك المعنى الحدثي في جميع الموارد فلماذا تكون الاشتقاقات مخصوصة بهذا المعنى ، وان كان يمكن ايضاً ان يقال : ان الاشتقاقات من جهة اختلاف نسب المعنى الحدثي ، فاذا كانت اختلافات النسب في معنى حدثي قليلة من جهة قلة الاحتياج اليها ، فقهراً تكون الاشتقاقات قليلة ، واذا كانت كثيرة فتكون كثيرة ، وذلك حسب الاحتياج ، فالامر بمعنى ماعدا الطلب من سائر المعاني يحتاج الى اختلافات النسب ، بخلاف ما اذا كان بمعنى الطلب فان الاحتياج اليها كثير .

هذا ولكن مع ذلك كله لايخلو هذا الكلام عن مناقشات ، ولعله لذلك ذهب جمع من المحققين الى اشتراكه اللفظي بين الطلب وبين جامع ماعداه .

ثم على تقدير صحة ماذهبوا اليه فالجامع بين ماعدا الطلب ليس هو مفهوم الشيء ، لاطلاق الشيء على الاعيان والذوات جواهر كانت ام اعراضاً ، بخلاف الامر فانه لايطلق على الذوات والاعيان الا باعتبار صدورها عن فاعلها وخالقها ، فالاحسن ان يقال : إن الجامع بين ماعدا الطلب من تلك المعاني هو الفعل بالمعنى الذي ذكرنا .

(الجهة الثانية) ـ في انه هل يعتبر العلو في مفهوم الامر اولا ؟ وكذا الكلام في الاستعلاء . والاحتمالات ثلاثة : اعتبار كلا الامرين ، أو أحدهما ، أو خصوص

العلو ، والصحيح هو الاخير ، لشهادة العرف والوجدان بأن الطلب الصادر من العالي امر سواء كان مستعليا او مستخفضاً بجناحه ، وعدم صحة اطلاق الامر على طلب السافل المستعلي إلا على سبيل العناية . وتقبيحه على ادعائه ان طلبه أمر .

(الجهة الثالثة) ـ في انه موضوع لخصوص الوجوب او لخصوص الاستحباب او للجامع بينهما او لغير ذلك ؟ الظاهر أن الامر بمعنى الطلب موضوع لمطلق الطلب وخصوصية الوجوب وكذا الاستحباب خارجتان عما وضع له،نعم لايبعد أن يكون له ظهور اطلاقي فى الوجوب عند عدم القرينة على الاستحباب ، وذلك من جهة أن كل ما يحتاج بيانه الى مؤونة زائدة على الغاء اصل الطبيعة او اللفظ ولم يؤت بتلك المؤونة الزائدة ، فالاطلاق يرفعه ، سواء كانت نتيجته التوسعة فى المراد اوالتضييق فيه ، وذلك كما أنهم يقولون ان اطلاق الامر يقتضي أن يكون الوجوب نفسياً عينياً تعيينياً ، لان مقابل كل واحد من هذه الثلاثة يحتاج بيانه الى مؤونة زائدة، مثلا الغيري بيانه يحتاج مضافا الى الامر بالشيء الى ذكر أنه لاجل التوسل به الى واجب آخر ، والكفائي الى ذكر أو غيرك من المكلفين ،والتخييري الى ذكر أو الشيء الفلاني ، فاذا أمر وأطلق ولم يبين أحد هذه الامور ، حمل الوجوب ـ بحكم الاطلاق ـ على ماذكرنا ، مع أن نتيجة هذا الاطلاق هو التضييق لا التوسعة ، وفيما نحن فيه إذا كان الاستحباب عبارة عن طلب الشيء مع الاذن فى الترك ، والوجوب عبارة عن نفس طلب الشيء بدون أن يحتاج الى المنع عن الترك ، كما توهمه بعض ، لأن نفس الطلب الصادر ممن تلزم وتجب طاعته يقتضي بحسب طبعه لزوم طاعته وإتيانه وإن لم يمنع من الترك ، نعم إذا رخص فى الترك نفهم حينئذ عدم اللزوم ، وأن إتيانه راجح لاواجب ، فبناء على هذا الاستحباب يحتاج بيانه الى مؤونة زائدة ، فبالاطلاق يحكم بعدمه ، وأن مفاد الامر هو الوجوب . و (بعبارة اخرى) الطلب في الوجوب والاستحباب بمعنى واحد وهو البعث وتحريك المأمور نحو اتيان الشيء ،فاذا لم يجيء ترخيص بالترك من طرف الآمر ينتزع منه الوجوب ،

واذا جاء الترخيص بالترك ينتزع منه الاستحباب ، فمنشأ انتزاع الوجوب صرف الطلب بدون أي مؤونة ، ومنشأ انتزاع الاستحباب ليس صرف الطلب ، بل هو مع الترخيص في الترك .

واما احتمال أن يكون كل منهما مركباً ـ فالوجوب مركب من طلب الفعل والمنع من الترك ، والاستحباب مركب من الطلب والاذن في الترك ـ فبعيد ، لما ذكرنا من أن اقتضاء نفس الطلب هو لزوم الاتيان بالمطلوب لو لم يرد ترخيص من طرف الآمر ، ولا يحتاج الى ورود منع من الترك من قبل الآمر ، وكذلك احتمال أن يكون الفرق بينهما بشدة الطلب وضعفه ، لأنه لافرق فى كيفية الطلب بين الوجوب والاستحباب وجداناً ، وانما ينتزع الاستحباب من الطلب المتعقب بالترخيص فى الترك ، و (بعبارة اخرى) كما أن الارادة من الفاعل المباشر إذا تعلقت بايجاد شيء لافرق في شدة الارادة وضعفها بين أن يكون ممنوع الترك عنده لكونه ذا مصلحة ملزمة أو جائز الترك لكون مصلحته غير ملزمة ، لأن جهة اللزوم والجواز راجعتان الى كيفية الملاك والمصلحة ، ولا ربط لهما بكيفية الارادة أصلا ، كذلك الامر في الارادة التشريعية ، وطلب الشيء من غيره لاربط للوجوب والاستحباب بكيفية الارادة ، بل الارادة فيهما على نهج واحد .

وبما ذكرنا يرتفع الاشكال المعروف في مثل قوله اغتسل للجمعة والجنابة ، من أنه يلزم استعمال الأمر فى اكثر من معنى اذا أراد في استعمال واحد الوجوب والاستحباب ، فانه لو كان الفرق بينهما بالشدة والضعف لزم ذلك ، وأما بناء على ماذكرنا فالطلب فيهما واحد وبمعنى واحد ، وطبع الطلب يقتضي الوجوب إلا اذا جاء ترخيص في الترك فيحمل على الوجوب ، الا فى ماثبت جواز تركه ، فيحمل على الاستحباب ، فيرتفع الاشكال .

وأما ما احتمله استاذنا المحقق (ره) من أن الوجوب عبارة عن الطلب التام غير المحدود والاستحباب هو الطلب الناقص المحدود ، فالاستحباب يحتاج الى مؤونة زائدة بواسطة تركبه من الطلب والحد ، بخلاف الوجوب فانه بسيط لاتركيب فيه ، من جهة أنه

عبارة عن نفس الطلب غير المحدود ، فكانه قاس المقام بحقيقة الوجود ، حيث أنهم يقولون بأن مرتبة منه غير محدودة وبسيط صرف ، وهو وجود الواجب جل جلاله ، وهو في غاية التمام ولا نقص فيه ولا حد له أصلا ، والمراتب الاخر كلها ناقصة محدودة مركبة من ذات الوجود وحده الذي هو عبارة عن الماهية ، فما عدا الوجود الواجبي ممكنات محدودة ، ولذلك قالوا : كل ممكن زوج تركيبي له ماهية ووجود .

وانت خبير بأن هذا القياس فى غير محله ، لانه من المعلوم أنه ليس هذا التشقيق باعتبار مفهوم الطلب ، لأنه لايتصف بالنقص والتمام قطعاً ، فلابد وأن يكون باعتبار محكي هذا العنوان أي الارادة التي هي قائمة بالنفس ، ففي الوجوب تام غير محدود وفي الاستحباب ناقص محدود ، وقد عرفت أنه لافرق بين الاستحباب والوجوب فى كيفية الارادة من حيث الشدة والضعف والتمام والنقصان ، مضافا الى أن كون الارادة تامة غير محدودة لامحصل له ، لأن جميع الموجودات ـ ماعدا الواجب ـ محدودة ، وحدودها ماهياتها والارادة كيفية نفسانية ، فهي من مقولة الكيف ، فكيف يمكن أن تكون غير محدودة .

واستدلوا لكون معنى مادة الامر الوجوب بآيات وبعض الروايات ، كقوله تعالى : (فليحذر الذين يخالفون عن امره) لانه لايجب الحذر الا في مخالفة الامر الوجوبي ، وقوله تعالى : (مامنعك أن لاتسجد إذ أمرتك) حيث أن التوبيخ لامعنى له إلا على مخالفة الأمر الواجب ، وكقوله صلى الله عليه وآله : (لولا أن أشق على امتي لامرتهم بالسواك) ولاشك فى أن المنفي هو الأمر الوجوبي ، والا فالامر الاستحبابي صادر عنه صلى الله عليه وآله قطعاً ، وقوله صلى الله عليه وآله بعد قول بريرة أتأمرني يارسول الله ؟ : (لا بل إنما أنا شافع) ومعلوم أن المنفي هو الامر الوجوبي والجواب فى الجميع ـ بعد تسليم الدلالة ـ أن الاستعمال أعم من الحقيقة ، وقد أجاب استاذنا المحقق (ره) عن الجميع بأن هذا من قبيل نفي مشكوك الفردية عن العام بعد القطع بخروجه عنه حكما باصالة العموم .

(الجهة الرابعة) ـ في أن المشهور بين الامامية ـ وفاقا للمعتزلة وخلافا للاشاعرة ـ هو اتحاد الطلب والارادة . وهذا البحث قد يقع في ناحية المفهوم ، وقد يكون فى ناحية المصداق ، أما البحث في (ناحية المفهوم) فبحث لغوي يرجع فيه الى متفاهم العرف من هذين اللفظين . ولا ريب في أنه يفهم من لفظ الارادة تلك الكيفية النفسانية المعبر عنها بالشوق المؤكد ، والظاهر أن الطلب ـ حسب المتفاهم العرفي ـ ليس عبارة عن نفس هذا المعنى ، بل الطلب عند العرف عبارةعن السعي في تحصيل الشيء ، فالظاهر انهما متغايران مفهوماً .

وأما البحث في (ناحية المصداق)فبحث كلامي، وقد ذهب الاشاعرة الى تغايرهما مصداقا أيضاً ، وعمدة مادعاهم الى هذا القول هو زعمهم وجود الكلام النفسي ، وأنه من صفات النفس ، وهو غير الارادة ، والعلم وسائر الصفات المشهورة وهو المدلول للكلام اللفظي ، فاذا كان الكلام اللفظي من الانشاءات فمدلوله ـ الذي هو من صفات النفس ، وهو غير الارادة وسائر الصفات المشهورة ـ يسمى بالطلب ، فالطلب عندهم عبارة عما هو مدلول للكلام اللفظي الانشائي ، وهو من الصفات القائمة بالنفس غير الارادة وغير الصفات المشهورة ، ومقابلهم الامامية يقولون بعدم وجود صفة اخرى فى النفس غير الارادة وغير الصفات المشهورة ـ من العلم والقدرة والتمني والترجي وغيرها صفة اخرى تكون قائمة بالنفس ومدلولا للكلام اللفظي ـ تسمى بالطلب ، بل الطلب هو عين الارادة .

واستدل الأشاعرة على ما ذهبوا اليه بأدلة : (الاول) ـ أنه فى الأوامر الامتحانية لم تتعلق إرادة بالفعل ، وإلا يلزم أن تكون أوامر جدية لا امتحانية واختبارية ، مع أن الطلب قطعاً موجود ولا يمكن انكاره ، والا فنفي الاثنين يساوق انكار أصل الامر في البين (الثاني) ـ أن أمر الكفار بالاسلام والايمان والاوامر المتوجهة الى الكل بالنسبة الى الفروع والأحكام الشرعية من الكفار والعصاة لم تتعلق بمتعلقاتها إرادة من قبل المولى ، والا يلزم تخلف الارادة عن المراد،

ولكن الطلب موجود ، لأن نفي الأمرين مساوق لانكار الأمر وهو خلف .

و (بعبارة اخرى) يقولون في علم الكلام فى صفات الواجب : إن من جملة صفاته تبارك وتعالى أنه متكلم ، ولا شك فى أن صفاته تعالى قديمة ، والكلام المركب من الحروف والاصوات المتدرجة في الوجود حادث قطعاً ، فلا يمكن أن تكون صفة من صفاته تعالى ، فلابد وأن يكون هناك أمر معنوي قائم بذاته تعالى يسمى بالكلام حتى لاينافي القدم ، لأن هذا الكلام اللفظي ينعدم بعد النطق به ، بل مالم ينعدم جزء منه لايوجد جزء آخر منه ، كما هو شأن المتصرمات ، وما ثبت قدمه امتنع عدمه ، فلا يمكن أن يكون هذا الكلام اللفظي قديماً ومن صفاته تعالى ، مع أنه بضرورة الاديان هو تبارك وتعالى متكلم ، ولذلك قالوا بالكلام النفسي ، أي كما أن فى الانسان الصفات قائمة بالنفس ، كذلك بالنسبة اليه تعالى الصفات قائمة بذاته المقدسة ، وقالوا بأن هذه الصفة غير العلم ، وأيضاً غير الارادة ، وسموها فى الانشاءات بالطلب الجامع بين الامر والنهي والاستفهام والنداء ، وفي غيرها بالاخبار ، فاذا اشتهر انهم ـ اي الاشاعرة ـ يقولون بأن الطلب غير الارادة ، وأما أصحابنا الامامية (رضوان الله عليهم أجمعين) فيقولون ـ وفاقا للمعتزلة ـ بأن الكلام النفسي بالمعنى المذكور لاوجود له أصلا ، بل الموجود فى النفس فى الاخبار ليس الا الصور العلمية التصورية أو التصديقية ، وتلك الصور العلمية التصديقية نسميها بالقضايا المعقولة التي هي مدلولات للقضايا الملفوظة ، وأما ماعدا ذلك فليس شيء يسمى بالكلام النفسي ، ويكون مدلولا للكلام اللفظي ، وأما الطلب في الانشاءات فهو عين الارادة ، وليس شيء وراءها حتى يكون هو الكلام النفسي .

وأما مايقال من أن انكشاف ثبوت القيام لزيد مثلا للنفس علم ، وأما إقرار النفس واذعانها وحكمها بذلك فهو غير العلم ، فهو الكلام النفسي ، وصفة من صفات النفس بالنسبة الى النفوس الانسانية ، وصفة من صفات الذات المقدسة بالنسبة اليه تعالى .

ففيه أن الاول علم تصوري ، لأن انكشاف ثبوت القيام لزيد عند النفس معنى تصوري ، حيث أنه ادراك بلا حكم وحكمها واذعانها بثبوت هذه النسبة تصديق ، وليس شيء غير العلم التصديقي حتى نسميه بالكلام النفسي ، وأما ماأفاده المحقق الدواني في هذا المقام من أن ترتيب الكلمات وجعلها جملا مرتبة في الذهن هو الكلام النفسي ، لأنه معنى قائم بالنفس غير العلم ، فجوابه أن هذا عين العلم التصوري ، غاية الأمر ههنا يكون المتصور الكلمات التي هي من مقولة الكيف المسموع ، كما أنه يمكن أن يكون من سائر المقولات .

هذا في الاخبارات . وأما في باب الانشاءات فما هو المسمى بالطلب ـ الذي قد يتحقق في ضمن الأمر ، وقد ينطبق على النهي ، وقد يقال له الاستفهام ، وتارة يقال له النداء ـ ليس الا الارادة ، فارادة صدور شيء عن شخص أمر ، وإرادة تركه نهي ، كما أن ارادة تفهيم الغير إياه استفهام ، وارادة توجيه الغير اليه نداء .

وأما ماستدلوا به في صورتي الاختبار والاعتذار على مغايرة الطلب والارادة فجوابه (أما في الصورة الاولى) فبأنه كما لا ارادة هناك بالنسبة الى المتعلق لأن المولى في مقام الاختبار والامتحان لا البعث والتحريك نحو ايجاده ، كذلك لاطلب هناك حقيقة ، بل ليس الا أمراً صوريا يكون المقصود منه الامتحان والاختبار ، فهناك طلب صوري ، ونحن نقول باتحاد الطلب الحقيقي مع الارادة لا الطلب الصوري . هذا إذا لم نقل بأن مفاد الأمر هو الطلب الانشائي وإلا فهو موجود حقيقة ، ولكن نحن لانقول باتحاد الطلب الانشائي مع الارادة الحقيقية .

وذهب صاحب الكفاية الى أنه كما أن هناك طلب انشائي كذلك أيضاً تكون إرادة انشائية ، وهما متحدان كما أن الطلب الحقيقي متحد مع الارادة الحقيقية ، و (بعبارة اخرى) هو قائل باتحاد الطلب والارادة في المقامات الثلاثة (اي مفهوماً وانشاء وخارجا) والمقصود من الطلب الانشائي عنده هو ايجاد وجود مفهوم الطلب في عالم الاعتبار بمادة الأمر أو بصيغة افعل ، فليس هناك صفة قائمة بالنفس تكون

مسماة بالارادة أو الطلب ، نعم قد يكون الداعي الى انشاء هذا المفهوم وايجاده فى عالم الاعتبار تلك الصفة والكيفية النفسانية . وعلى كل حال لو قلنا بهذه المقالة ، فلا يبقى إشكال في البين أصلا ، لأنه حينئذ نقول فى الأوامر الامتحانية بوجود الطلب الانشائي والارادة الانشائية معا وهما متحدان ، ولا يلزم منه محذور ، لأن المحذور يلزم من وجود الارادة الحقيقية لا الارادة الانشائية ، لأنه لامانع من أن ينشىء الشارع مفهوم الطلب والارادة فى عالم الاعتبار بمادة الأمر أو بصيغة افعل بداعي الامتحان ، نعم يبقى الكلام فى صحة هذا المسلك ، وسيجيء فى مفاد صيغة افعل إن شاء الله .

وأما فى (الصورة الثانية) أي فى صورة الاعتذار والأوامر المتوجهة الى الكفار والعصاة ، فبالفرق بين الارادة التكوينية والتشريعية ، وان الذي لا يمكن تخلف المراد عنها هي الارادة التكوينية لا التشريعية لأن الارادة التشريعية عبارة عن الارادة المتعلقة بفعل الغير ، الصادر عنه بالاختيار لا بالقهر والاجبار ، فصدور الفعل عنه بالقهر والاجبار خلف وتخلف للارادة عن المراد . نعم قد تتعلق الارادة بصدور الفعل عن غير المريد مطلقاً سواء اختار او لم يختر ، وسواء كان الفاعل من ذوي الشعور أو لا . لمصلحة فى ذلك الفعل مطلقاً من دون تقييده بكونه صادراً بالاختيار ، فحينئذ إن كان مثل تلك الارادة صادرة عن القادر المطلق الذي إذا أراد شيئاً فقال له كن فيكون . فلا محالة يقع ذلك الفعل كقوله تعالى للسماء والأرض : (ائتيا طوعا أو كرهاً قالتا أتينا طائعين) ومثل هذه الارادة لا تسمى بالارادة التشريعية بل هي تكوينية ، والارادة التشريعية ـ كما ذكرنا ـ عبارة عن الارادة المتعلقة بفعل الغير الذي يصدر عنه بالاختيار . ومعلوم أن مثل هذه الارادة ليست ملازمة لاتيان متعلقها ، ولو كان المريد قادراً مطلقاً لا يشذ عن حيطة قدرته شيء . وقد ظهر مما ذكرنا أنه لا فرق بين الارادتين بحسب حقيقتها ، وانما الفرق بينهما بحسب متعلقها حيث أن متعلق الارادة التكوينية فيما إذا تعلقت بالأفعال هو فعل نفس

المريد أو فعل الغير مطلقاً طوعا او كرهاً ، واما متعلق الارادة التشريعية فهو فعل الغير الصادر عنه بالاختيار (وبعبارة اخرى) المراد منه فى هذه الارادة هو القادر المختار ففرض عدم اختياره وكونه مجبوراً في فعله خلف .

واما ماذكره بعض المحققين(ره) في حاشيته على الكفاية في بيان الارادة التشريعية بأنها لاتتعلق بفعل الغير الا إذا كان ذلك الفعل الذي يصدر من الغير ذا فائدة عائدة الى المريد وحيث أن فعل العبد ليس فيه فائدة عائدة الى الله تعالى عن ذلك فلا يمكن تعلق ارادته بفعل العبد بل يتعلق بايصال النفع الى العبد بتحريكه وبعثه نحو الفعل وايصال النفع الى العباد بالبعث وتحريكهم نحو الافعال الحسنة والزجر عن السيئات فعله تبارك وتعالى لافعل العبد .

فعجيب (أولا) من جهة أن ايصال النفع أيضاً ليس فيه فائدة عائدة اليه تعالى لأنه لانقص فيه حتى يستكمل بمثل هذه الفائدة فلو كانت ارادته تعالى لفعل من أفعال نفسه أو غيره منوطاً بوجود فائدة عائدة اليه في ذلك الفعل لم تتعلق ارادته بفعل من الافعال لما ذكرنا من عدم النقص فيه تعالى وعدم احتياجه الى فائدة تصل اليه تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً ، ولوكان تعلق الارادة بأي معنى كان من جهة صلاح ووجود مصلحة في متعلقها — كما هو الصحيح والحق الصريح الذي يجب المصير اليه — فلا فرق بين فعل الغير وبين ايصال النفع الى الغير في اشتمال كليهما على المصلحة في بعض الاحيان ، و (بعبارة اخرى) الارادة مطلقاً من الله أو من الخلق تابعة لما يرى المريد فى متعلقها من المصلحة اذا كان المريد عاقلا حكيما غير تابع للشهوات مجتنباً عن السفهيات ولا فرق بين أن تكون تلك المصلحة راجعة الى النوع — اي تكون مصلحة للنوع والنظام والمجتمع — وبين أن تكون راجعة الى شخص المريد او الى شخص المراد منه بواسطة لطف المريد بالنسبة اليه ، ولا يمكن أن تكون دائرة متعلق الارادة أوسع مما له المصلحة أو تكون أضيق منه ، بل كل ماله دخل في المصلحة لابد أن يكون تحت الارادة ، وكل ما ليس له دخل فيها لابد أن يكون خارجا عن تحتها لما ذكرنا من التبعية .

فاذا عرفت ذلك فنقول: اذا علم الله تبارك وتعالى بعلمه الأزلي أن الفعل الفلاني الصادر عن الشخص الفلاني أو عن اي شخص يكون متصفاً بالصفات الكذائية له مصلحة راجعة الى ذلك الشخص أو الى النوع إذا كان صدوره بارادته واختياره لا أن يكون صادراً عنه بالقهر والاجبار، فلا محالة تتعلق إرادته تعالى بذلك الفعل بعين ذلك النحو من دون أدنى فرق وتغيير بين متعلق الارادة وبين ماقامت به المصلحة، ولا شك فى أن مثل هذه الارادة يمكن تخلفها عن فعل الغير الذي تعلقت به هـذه الارادة لاختياره الترك والمعصية والا لو كان مجبوراً على الفعل لزم الخلف .

(لايقال) : إن في صورة تعلق الارادة الأزلية من القادر المطلق بصدور فعل من شخص ولو كان صدوره مقيداً بكونه من الفاعل المختار لا بالاجبار كما هو المفروض في المقام يجب صدور ذلك الفعل غاية الامر بالاختيار (لانا نقول) : ان كان مراد هذا القائل أنه يصير الفعل بواسطة تعلق الارادة الازلية به ضروري الوجود بحيث يخرج عن تحت اختياره ويصير الفاعل مضطراً الى ايجاده فهذا خلف، لانا فرضنا أن المصلحة قائمة بالفعل الاختياري لا الاضطراري والارادة تابعة للمصلحة سعة وضيقاً وان أراد أنه مع بقاء الاختيار في الفاعل وعدم كونه مقهوراً مجبوراً في ارادته مع ذلك يكون الفعل ضروري الوجود من ناحية تلك الارادة الازلية فهذا كلام عجيب .

نعم ههنا اشكال آخر وهو ان إرادة العبد المستتبع لتحريك العضلات حادثة ولابد من انتهاء الحوادث الى علة تامة لاتكون معلولة لغيرها لبطلان التسلسل. ومعلوم أن وجود الشيء عند وجود علته التامة ضروري كما أن عدمه ضروري عند عدمها فعند وجود العلة التامة للارادة لايمكن أن لاتوجد ويكون وجودها ضروريا وعند عدمها لايمكن ان توجد ويكون عدمها ضروريا. وترتب الفعل على الارادة أيضا ضروري فأين الاختيار ؟ .

وأجاب الحكماء عن هذا الاشكال بأن وجوب الفعل وكونه ضروريا من ناحية

إرادته لاينافي الاختيار وذلك لان الفاعل المختار القادر الحكيم اذا علم بوجود المصلحة الملزمة فى فعل لامحالة تتعلق ارادته بذلك الفعل ويصير الفعل واجبا بالقياس الى علته التي عبارة عن الارادة ،لان الشيء مالم يجب لم يوجد والوجوب بالغير لاينافي الامكان الذاتي ، وكذلك الوجوب بالقياس الى الغير لاينافيه ، ولذلك قالوا إن كل ممكن محفوف بالضرورتين ومع ذلك لايخرج الفعل عن كونه فعلا اختياريا لان مناط اختيارية الفعل هو أنه إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل ، وأما وجوب الفعل بالغير وعدم كونه كذلك فخارجان وأجنبيان عن الاختيار والا لو كان وجوب الفعل موجباً لخروج الفعل عن الاختيار يلزم أن لايكون الواجب تعالى - والعياذ بالله - فاعلا مختاراً لان الصادر الاول منه تعالى لابد ان تكون ذاته تعالى علة تامة لوجوده لان المفروض أنه ليس هناك شيء - غير ذاته تعالى - موجوداً بأدلة التوحيد، فصدور الصادر الاول يكون واجباً ضروريا والا يلزم تخلف المعلول عن علته التامة وفرض عدم تمامية العلة فى تلك المرحلة خلف لان المفروض أن المعلول هو الصادر الاول وليس هناك شيء آخر غير الواجب حتى يكون لذلك الشيء دخل فى وجود الصادر الاول اذ كل مافرضته غير ذات الواجب في تلك المرحلة لابد وأن يكون ممكناً صادراً وكلامنا في الصادر الاول، فكل مايجيب به الا شعري عن هذا الاشكال بالنسبة الى الواجب نجيب به فى هذا المقام.

وأما (جوابه) بالفرق بين المقامين بأن إرادة العبد مقهورة لارادة الله ، وليست ارادته تعالى مقهورة لارادة غيره (فغير تام) لان مناط الاشكال في المقامين واحد وهو وجوب الفعل وعدم امكان عدمه ولزوم المحال اي انفكاك المعلول عن علته في صورة تركه وان الفعل بعد وجود علته التامة ضروري الوجود .

(ان قلت) : الفرق هو أن إرادة العبد - حيث أنها كسائر الحوادث - معلولة للغير فعند وجود علتها التامة لايمكن أن لاتوجد كما أنها عند عدم علتها التامة لايمكن أن توجد بخلاف إرادة الواجب فانها ليست معلولة للغير (قلنا) : أيضاً لافرق بينهما في ضرورية الوجود بل الضرورة فى إرادة العبد بالغير ،لانها آتية من قبل علتها

والضرورة التي فى إرادة الواجب ذاتية لانها عين ذات الواجب .

وحل هذه الاشكالات جميعاً ان ضرورية الفعل ووجوبه وعدم امكان تركه لاينافي الاختيار بل الفعل الاختياري هو الفعل الذي ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل ولا يلزم في صدق القضية الشرطية أن يكون طرفاها ممكنتين بل يمكن أن يكونا واجبين ويمكن أن يكونا ممتنعين فضرورية الفعل لمصلحة فيه أوضرورية الترك لمفسدة فيه لاينافي الاختيار وكذلك لاينافي استحقاق العقاب والثواب ، لأن العقل لايرى قبحاً في تعذيب من خالف أمر المولى وأوجب وجود المعصية بارادته لشهواته النفسانية، بل يراه مستحقاً لذلك بعد ارشاد المولى له بأن المطيع له النعيم والعاصي له الجحيم وارسل الرسل وانزل الكتب لكي لاتكون للناس على الله الحجة بل تكون له الحجة البالغة ليهلك من هلك عن بينة ويحيا من حي عن بينة .

ثم ان شيخنا الاستاذ ـ قده ـ أجاب عن هذا الاشكال تبعاً لصاحب الحاشية بأن الطلب الذي هو عبارة عن حملة النفس وتصديها لتحصيل مطلوبه ، وهو غير الارادة ، لأن الارادة كيفية نفسانية ، والطلب ـ أعني حملة النفس ـ فعل صادر عن النفس ، والفعل والكيف مقولتان مختلفتان بالماهية ، ولا يمكن أن يكون احدهما عين الآخر ، ومما يؤيد ذلك ان تحرك العضلات انفعال والانفعال لايمكن أن يتحقق بدون الفعل ، لأن التأثر التدريجي لايمكن أن يحصل بلا تأثير تدريجي ، وذلك الفعل اي حملة النفس فعل اختياري لنفس النفس من دون مدخلية شيء آخر فيه أصلا ، والنفس هي السلطان المطلق في مملكة البدن تفعل ماتشاء لامنازع لها في سلطانها ، فلا جبر فى البين لأنه بعد تحقق الارادة ليست النفس مجبورة على ذلك التصدي وتلك الحملة النفسانية ، بل لها الاختيار المطلق وهذا الاختيار ذاتي لها ليس معللا لأن الذاتي لايعلل .

وأنت خبير بأن تلك الحملة حادثة وليست قديمة كما هو واضح فيرجع السؤال بأن تلك الحملة الحادثة عند وجود علتها التامة ضرورية الوجود كما أنها عند

عدمها ضرورية العدم ، ولابد من انتهاء علتها أيضاً الى علة تامة قديمة لبطلان التسلسل كما تقدم ، فلا فرق من ناحية هذا الاشكال بين أن تكون حملة النفس هو الجزء الأخير من العلة التامة للفعل أو تكون هي الارادة .

والجواب عن هذا الاشكال بأن الاختيار ذاتي للنفس لا يسمن ولا يغني من جوع لأنه إن كان مراد هذا القائل من الاختيار فعلية هذه الحملة وأنها ذاتية فهذا كـذب واضح ، لأن هذه الحملات امور تتجدد على النفس وتنعدم ، فكيف يمكن أن تكون ذاتية لها ، وإن كان المراد أن قوة هذه الحمـلات واقتدار النفس عليها ذاتية لها فهذا شيء معلوم ، ولـكن يبقى السؤال ان فعلية هذه الحملة تحتاج الى علة تامة بحيث يجب وجودها بوجود تلك العلة وهكذا الى أن ينتهي الى علة قديمة لما ذكرنا من بطلان التسلسل فلا فرق فيما ذكرنا بين أن تكون النفس علة لوجود الارادة أو تكون علة لهذه الحملة .

ومما ذكرنا ظهر أيضاً عدم تمامية ما أفاده استاذنا المحقق (ره) في هذا المقام ، وهو أن الاختيار من لوازم وجود الانسان وليس مجعولا بجعل مستقل بل هو مجعول بنفس مجعولية الانسان ، ثم يلتفت الى ما ذكرنا من أن فعلية الاختيار لا يمكن أن تكون من لوازم وجود الانسان وهذا كـذب واضح ، فيقول ان الاختيار قبل صدور الفعل قوة في الانسان فاذا صدر الفعل يصير ما بالقوة بالفعل ، فنقول كل شيء يكون بالقوة فصيرورته فعليا يحتاج الى علة تامة الى أن ينتهي الى علة تامة قديمة لما ذكرنا من بطلان التسلسل وعـدم امكان وجود الشيء بدون وجود علته التامة وكون النفس علة لتلك الفعلية لا يرفع هذه الشبهة .

فاذاً في رفع هذه الشبهة لابد وأن يقال اما بأنها شبهة في مقابلة الوجدان كما قال جمع كثير من الأعاظم من أصحابنا الامامية لاننا بالوجدان نرى الفرق بين حركة اليد المرتعشة وحركتها الارادية وان الاولى جبرية والثانية اختيارية وليس برهان أصدق من الوجدان ، واما أن نقول بما قاله الحكماء من أن وجوب الفعل

بإيجاب نفس الفاعل لايخرج الفعل عن كونه اختياريا اذا كان مسبوقا بالارادة ومباديها وقد ذكرنا كلامهم بالتفصيل ، وإما ان نقول بأن لزوم وجود الشيء عند وجود علته التامة وانه بدونه لايوجد إنما يكون فى الفاعل الطبيعي لا الارادي .

و(بعبارة اخرى) هذه القواعد التي ذكرتم والتزم الحكماء بها لاتجري في الفاعل المختار، مثلا الفاعل المختار الحقيقي وهو الله جل جلاله مع أن ذاته تعالى علة تامة لوجود المعلول الاول من دون مدخلية اي شيء لانه في ذلك المقام وذلك الفرض ليس شيء آخر غير ذاته المقدسة لان الكلام فى المعلول الاول مع الواجب حتى يكون له المدخلية، ومع ذلك ليس صدور الفعل - أعني المعلول الاول - ضروريا بل هو تعالى بذاته مختار يمكن عدم صدور المعلول الاول منه تعالى ويمكن صدوره بعد حين بلا وجود اي شيء وحدوث اي امر آخر وقد ذهب الى هذا المسلك جمع من المتكلمين .

(المبحث الثاني فى ما يتعلق بصيغة الامر) وفيه أيضاً جهات من الكلام :

(الجهة الاولى) - أنه ذكروا لصيغة الامر معاني كثيرة من التهديد والانذار والاستهزاء والطلب الحقيقي وغير ذلك مما ذكروه فى الكتب المفصلة الاصولية ، والاقوال والاحتمالات ههنا كثيرة من الاشتراك اللفظي في الكل والمعنوي كذلك أو اللفظي في البعض والمعنوي في البعض الآخر والحقيقة في البعض والمجاز في البعض الآخر ، الى غير ذلك من الاحتمالات .

والتحقيق أنها مركبة من مادة وهيئة ، اما المادة فهي موضوعة بالوضع الشخصي للحدث الكذائي سواء كانت متهيئة بهيئة الامر أو الماضي أو المضارع ، وأما الهيئة حيث أنها من قبيل المعاني الحرفية وقد تقدم في وضع الحروف أنها موضوعات للنسب والارتباطات لتحكي عنها في عالم البيان واظهار المراد عند المحاورة فلابد أن تكون هيئة الأمر أيضاً كذلك موضوعة لسنخ من أنواع الارتباطات والنسب ، فاذا راجعنا وجداننا نرى أن في مادة صيغة الامر نسبتين: نسبة الى الآمر ونسبة الى المأمور ونسبتها الى الآمر نسبة الباعثية والطالبية ، والى المأمور نسبة

المبعوثية ، والهيئة إما موضوعة لكلتا النسبتين او لخصوص نسبة المبعوثية اي نسبة مبعوثية المأمور الى ايجاد المادة ، وجميع ماذكر من المعاني لصيغة الامر يكون من قبيل الدواعي لايجاد هذه النسبة فلم تستعمل الصيغة فى واحد منها فضلا عن أن يكون هو الموضوع له .

(الجهة الثانية) ـ في إفادتها الوجوب ، وقد تقدم مفصلا ـ فى دلالة مادة الامر على الوجوب ـ أن طبع الطلب يقتضي لزوم ايجاد المادة ، وأن المأمور لو لم يوجدها لعد عاصياً ، إلا أن يأذن المولى في الترك ، فبناء على هذا الاستحباب يحتاج الى المؤونة الزائدة فى مقام البيان ، وقد تقدم أن كل مايحتاج بيانه الى مؤونة زائدة ، ولم يكن بيان لتلك الخصوصية الزائدة ، فالاطلاق يرفعه ويوجب ظهور اللفظ فيما لايحتاج بيانه الى مؤونة زائدة ، ففي المقام حيث أن الذي يحتاج بيانه الى مؤونة زائدة هو الاستحباب ، لأنه يحتاج الى الاذن فى الترك ، بخلاف الوجوب ، فانه لايحتاج الى أمر زائد على أصل الطلب ، فالاطلاق يوجب ظهور الصيغة في الوجوب . نعم هذا الظهور إطلاقي وليس بوضعي . ولا فرق في حجية الظهور بين أن يكون وضعياً أو إطلاقياً .

نعم من يقول بأن الوجوب والاستحباب كلاهما مركبان ومشتركان فى طلب الفعل ، ومتميزان بالمنع من الترك والاذن فيه ، فكل واحد منهما يحتاج الى مؤونة زائدة ، فلا يمكنه أن يتمسك بالاطلاق للظهور فى الوجوب ، وكذلك من يقول بأن الفرق بينهما بشدة الطلب في الوجوب وضعفه في الاستحباب أيضاً لايمكنه التمسك بالاطلاق لاستفادة الوجوب .

وأما مايقال ـ من أن شدة الطلب ليس الا عين الطلب ، لأن مابه الامتياز من سنخ مابه الاشتراك ، كما هو الشأن فى التشكيك الخاصي فلا تنافي البساطة : وذلك كالوجود الواجبي بناء على أن الوجود حقيقة واحدة متفاوتة بالكمال والنقص ، فانه مع كمال شدته بسيط غاية البساطة وليس له حد محدود ، بخلاف الاستحباب ، فانه

عبارة عن الطلب الضعيف ، والضعف أمر عدمي ، فما به الامتياز ليس من سنخ مابه الاشتراك ، فيكون مركباً ، فيحتاج بيانه الى مؤونه زائدة ، أما الوجوب فانه بسيط فمقتضى الاطلاق هو الوجوب ـ فليس كما ينبغي ، لأن الطلب سواء كان شديداً أو ضعيفاً ، وسواء كان من مقولة الكيف النفساني ـ اي كان عين الارادة ـ أو كان فعل النفس . وعلى كل حال وتقدير يكون محدوداً ، فيكون مثل العدد القليل والكثير كلاهما محدودان ، وقياسه على الوجود الواجبي في غير محله ، لأنه تعالى صرف الوجود ، وصرف الوجود لا مهية له ولا تكرر فيه ولا ثاني له ولا حد له وبسيط غاية البساطة ، فلا أجزاء خارجية له ولا اجزاء عقلية ولا مقدارية ، وهذا الأمر من خواص صرف الوجود ولايشترك معه غيره أصلا ، بل جميع ماعداه محدود ومركب من ماهية ووجود ، كما مثلنا بالعدد القليل والكثير ، فالاثنين والالف كلاهما محدودان،وهكذا الحرارة الشديدة والضعيفة كلاهما مركبان محدودان، ولذلك قيل كل ممكن زوج تركيبي له مهية ووجود ، فالطلب الشديد والضعيف ولو سلمنا صحة هذا الكلام كلاهما مركبان .

وقدظهر مما ذكرنا أنه بناء علىهذين المسلكين ليس ظهور إطلاقي للصيغة في الوجوب أصلا ، ولكن عرفت ـ فيما تقدم ـ عدم تامية هذين المسلكين ، وأن الوجوب يعتبر وينتزع من نفس الطلب من دون ملاحظة اي قيد زائد معه ، والذي يحتاج الى القيد الزائد هو الاستحباب ، أعني يحتاج الى الاذن في الترك ، وان الطلب لايتصف بالشدةوالضعف سواء كان من الكيفيات النفسانيةأو كان من أفعال النفس.

(الجهة الثالثة)ـ في أن اطلاق الصيغة هل يقتضي التوصلية أولا ؟ وبيان هذا المطلب يتم برسم امور :

(الأول) ـ في بيان المراد من التعبدي والتوصلي ، وقد عرفا بتعريفات متعددة :

(الاول)ـأن التعبدي هو الواجب الذي لايكون الغرض من الامر به معلوماً للمأمور والتوصلي بخلاف ذلك أي مايكون غرض الآمر من أمره معلوماً ، فكأن وجه تسمية

هذا بالتعبدي والتوصلي ، من جهة أن المأمور إذا لم يعرف غرض الآمر فيفعله امتثالا لأمره لا لأجل تحصيل غرضه . وأما اذا عرف الغرض فيفعله ويأتي به لأجل ذلك الغرض . وهذا التعريف منسوب الى القدماء ، ولكن أنت تدري بأن هذا المعنى لهما ليس كما ينبغي ، لأن غرض الآمر من الامر ـ في كثير من التوصليات ـ ليس معلوماً ، لأن المراد من الغرض فى هذا الكلام ـ على ماهو الظاهر ـ الملاك والمصلحة التي فى المأمور به التي صارت سبباً للأمر بناء على ماهو الحق من تبعية الأوامر للمصالح ، ولا شك في أن أغلب الملاكات غير معلومة حتى فى التوصليات ، نعم وردت أخبار في علل بعض الشرائع ، ولكن غالباً يكون مفادها حكم الأحكام لاعللها ، وعلى فرض أن يكون مفادها العلل والاغراض فانها كما وردت في التوصليات كذلك وردت في التعبديات ، ولو كان هذا المعنى اصطلاحا منهم فلا مشاحة فيه ، ولكنه اجنبي عن محل كلامنا ، لأن محل كلامنا فى أنه اذا شككنا فى اعتبار قصد القربة ـ بما له من المعنى المذكور فى الفقه ، وسيأتي شرحه ـ هل يمكن التمسك باطلاق المادة الوارد عليها الحكم لرفع هذا الاحتمال واثبات التوصلية أو لا ؟

(الثاني) ـ أن الغرض من الأمر إن كان لايحصل بصرف اتيان المأمور به بدون قصد القربة فهو تعبدي ، والا ـ اي ان كان يحصل سواء قصد القربة أو لا ـ فتوصلي ، وهذا التعريف وإن كان أحسن من الأول ، لكن يرد عليه أن وظيفة العبد هو إتيان المأمور به . وأما تحصيل الغرض فليس من وظيفته ، ولا طريق الى تحصيله الا اتيان المأمور به والكيفية التي يعتبرها العقل فى مقام الاطاعة ، لأنه هو الحاكم فى باب الاطاعة والعصيان .

(الثالث) ـ هو أن التعبدي وظيفة شرعت لأجل التعبد بها ، والتوصلي بخلاف هذا ، وأنت خبير بأن قصد القربة على تقدير إمكان أخذه في متعلق الأمر بأمر واحد أو بأمرين وجعلين فيكون التعبد ـ اي قصد القربة ـ داخلا فى نفس الوظيفة وجزءاً منها لاعلة غائية لها .

(الرابع) ـ أن التعبدي عبارة عن الواجب الذي تعتبر فيه المباشرة والارادة والاختيار ، وأن يكون امتثاله بالمباح لا بفعل المحرم ، بخلاف التوصلي فانه لا يعتبر فيه جميع هذه الامور وذلك كازالة النجاسة عن الثوب للصلاة مثلا أو نذر أن يزيل النجاسة عن ثوبه ، فلو أزالها غيره أو هو بلا إرادة واختيار بمطهر شرعي كما لو القاه بلا قصد تحت المطر ، أو غسله في مكان مغصوب أو بماء مغصوب يحصل الواجب في جميع هذه الموارد . ولكن هذا المعنى للتعبدي والتوصلي اصطلاح آخر سنتكلم عنه في آخر هذا المبحث ، وأن إطلاق الصيغة هل يقتضي عدم اعتبار المباشرة والارادة والاختيار واباحة الفعل حتى يكون توصلياً بذلك المعنى أو لا حتى يكون تعبديا بالمعنى المقابل له ؟

(الخامس) ـ هو أن التعبدي مالا يمكن تفريغ الذمة عنه فى حكم العقل الا باتيانه بقصد القربة ، والتوصلي مقابل هذا المعنى أي ما يمكن تفريغ الذمة عنه في حكم العقل باتيانه بدون قصد القربة . وانت خبير بأن في مورد الشك في إتيان المأمور به إذا كان تعبديا وفي الواقع كنت قد أتيت به فالمأتي به احتياطاً ينطبق عليه هذا العنوان من جهة حكم العقل بلزوم الاحتياط ، مع أنه ليس بواجب فضلا عن أن يكون تعبديا ، لسقوط الوجوب ـ الذي هو مفاد الامر ـ بالاتيان.

(السادس) ـ هو أن التعبدي عبارة عن الواجب الذي لا يسقط أمره ولا يحصل الامتثال في حاق الواقع الا باتيانه بقصد القربة ، بخلاف التوصلي ، فان أمره يسقط بنفس إتيان متعلقه من دون احتياج الى قصد القربة ، وإن شئت قلت: إن التعبدي هو الواجب الذي يكون قصد القربة جزء أو شرطاً شرعياً مأخوذاً في المأمور به بأمر واحد أو بأمرين وجعلين عند من يقول بامكان ذلك أو يكون قيداً عقلياً لتحقق الامتثال عند من يقول بعدم إمكان أخذه في المتعلق ، والتوصلي مقابل هذا المعنى ، وأما ما يكون عبادة ذاتاً وإن لم يكن لها أمر بل كان منهياً عنها فأجنبي عن محل كلامنا وما نحن بصدده من التمسك بالاطلاق لاثبات التوصلية فى مورد الشك.

(الأمر الثاني) ـ في المراد من قصد القربة ، وأنه هل هو عبارة عن قصد الأمر فقط ـ كما ذهب اليه جمع منهم صاحب الجواهر (قده) وعلى هذا الاساس أنكر الشيخ البهائي الثمرة في بحث الضد ، لأن العبادة تتوقف على قصد الامر، ولا أمر لضد الاهم ولو لم نقل باقتضاء الامر بالشيء النهي عن ضده الخاص ، وجوابه بطلان هذا الأساس وان تحقق العبادة ليس متوقفاً على قصد الأمر فقط ـ أو هو عبارة عن قصد الامر أو قصد المصلحة التي صارت سبباً للأمر ، كما ذهب اليه شيخنا الأعظم الأنصاري (قده) ، أو هو عبارة عن كل مايكون موجباً لمرضاة الله من الوجوه التي ذكروها فى الفقه وأنهاها في الروضة الى العشرة ؟ الظاهر هو الأخير ، لان الاخبار لاتدل على أكثر من أن العبادة يلزم أن يكون اتيانها ابتغاء مرضاة الله ، مضافاً إلى أن الملاك والمصلحة التي هي علة للامر قصدها ـ بما هي علة للامر ـ يرجع بالاخرة الى قصد الامر ، وهكذا قصد كل ماهو واقع في سلسلة معاليل الامر ـ بما هي معاليل له ـ يرجع الى قصده ، فقصد كل واحد من هذه الوجوه المذكورة فى الفقه يكفي في تحقق العبادة وصدق الامتثال .

(الامر الثالث) ـ أن كل ما هو متأخر عن الامر لايمكن أن يكون متعلقاً للامر وذلك من جهة أن نسبة المتعلق الى الامر نسبة المعروض الى عرضه . وهكذا نسبة الموضوع الى الحكم ـ اي المكلف مع شرائط التكليف ـ نسبة المعروض الى عرضه، و (بعبارة اخرى) متعلق التكليف ـ اي فعل المكلف ـ ومتعلق المتعلق ـ اي الموضوعات التي يتعلق بها فعل المكلف ، وموضوع التكليف ـ اي المكلف مع شرائط التكليف : ككونه عاقلا بالغا وغيرهما من الشرائط التي أخذها الشارع في بعض موضوعات التكاليف: ككون المكلف حراً مستطيعاً في موضوع الحج ، كل واحد من هذه الثلاثة في الرتبة المتقدمة على الحكم ، ونسبة الحكم اليها نسبة العرض الى معروضه ، فلا يمكن أن يكون الحكم متقدما على أحد هذه الامور ، فكل ماهو متأخر عن الحكم لايمكن أن يؤخذ فى متعلق الحكم أو فى متعلق المتعلق أو فى موضوعه لاجزء ولا قيداً .

(إذا عرفت هذا) فنقول : إن متعلق الحكم له انقسامات قبل عروض الحكم أي ينقسم الى تلك الانقسامات بواسطة طروء حالات وخصوصيات عليه من غير ناحية ورود الحكم عليه ، وذلك ككون (الاكرام) في قوله اكرم السادات بالاطعام أو بالتواضع أو بالاستقبال إذا قدم من السفر الى غير ذلك من الانقسامات الواردة على الاكرام من غير ناحيه ورود الحكم عليه . ولا فرق فى ذلك بين متعلق التكليف ومتعلق المتعلق وموضوع التكليف ، فهذه الانقسامات في كل واحد من هذه الثلاثة اصطلحوا عليها (الانقسامات الاولية) ومقابل ذلك كل انقسام ورد على كل واحد من هذه الثلاثة بملاحظة ورود الحكم عليها فسميت من هذه الناحية (بالانقسامات الثانوية) ، لان هذا التقسيم ـ أولا وبالذات ـ لا يرد على هذه الامور ، بل ثانياً وبالعرض يرد عليها من ناحية الحكم ، بخلاف القسم الاول ، فانها ترد عليها أولا وبالذات لا من ناحية الحكم .

والمراد من هذا التقسيم والبيان هو اعطاء ضابط كلي بأن شمول الحكم للانقسامات الاولية لا مانع منه في مقام الثبوت لو كان الملاك والمصلحة مطلقة ، وأما الانقسامات الثانوية التي ترد على المتعلق ـ كقصد القربة في مسألتنا أو التي ترد على الموضوع ككون المكلف عالماً بالحكم أو جاهلا به ، وهكذا فى طرف متعلق المتعلق إن فرضنا وجود انقسام ثانوي فيه ـ فلا يمكن شمول الحكم لها بارادة واحدة وجعل واحد .

بيان ذلك ان متعلق المتعلق للتكليف ـ كالموضوع للتكليف على الاصطلاح الذي بيننا فيهما ـ لابد وأن يفرض وجودهما على نحو القضايا الحقيقية فى مقام جعل الاحكام الشرعية وانشائها ، فاذا قال الشارع ـ فى مقام جعل الحكم ـ : يجب على كل انسان عاقل بالغ حر مستطيع الوقوف في عرفات أو المشعر زمان كذا ، أو الطواف حول الكعبة المعظمة ، أو سائر اعمال الحج مما لها المساس بموضوع خارجي ، فههنا لابد وأن يفرض وجود الموضوع والمكلف بجميع شرائطه : كالعقل والبلوغ والاستطاعة والحرية فرضاً

واقعياً ، ويكون مفروضه وجوداً خارجياً في الرتبة السابقة على الحكم ، فيوجه الحكم ـ فى مقام الجعل والانشاء ـ الى مثل ذلك الموضوع المفروض الوجود فى الرتبة السابقه على الحكم ، وهكذا الامر بالنسبة الى متعلق المتعلق حرفا بحرف ، اي لابد في المثال من أن يفرض وجود عرفات فى الخارج وهكذا الكعبة المعظمة فى الرتبة السابقة على حكمه بالوقوف فيها والطواف حولها ، وهكذا في سائر المقامات بالنسبة الى سائر الموضوعات ومتعلقات المتعلقات ، وذلك لأن كل حاكم لابد أن ينظر ويلاحظ موضوع حكمه بكلا المعنيين أي بمعنى المكلف ومتعلق المتعلق في الرتبة السابقة فيحكم ، وذلك فى القضايا الشخصية أوضح بحسب الفهم العرفي ، مثلا إذا قال يازيد ادخل داري ، فلابد وأن يلاحظ وجود المأمور بالدخول ، ويلاحظ وجود الدار كلاهما في الرتبة السابقة على أمره بالدخول فيأمر به .

(إذا عرفت هذا) فطبقه على مانحن فيه ، وهو أنه اذا كان قصد الأمر نفسه مأموراً به فيكون القصد متعلقاً للتكليف والأمر متعلق المتعلق .

و (بعبارة اخرى) يكون حال الأمر ـ فى مانحن فيه ـ حال عرفات فى المثال ، فلابد ان يفرض وجود الأمر في الخارج في الرتبة السابقة على الأمر المتعلق بقصد الأمر حتى يأمر به ، والمفروض أن ذلك الأمر الذي يكون متعلق المتعلق ليس إلا هذا الأمر الذي هو الحكم المتعلق بقصد الامر جزء أو شرطاً ، فيلزم أن يفرض وجود الأمر قبل وجوده فرضاً حقيقياً واقعياً وهذا محال .

ولا يرد على ماذكرنا إمكان تصور الشيء قبل وجوده ، فيتصور الامر قبل وجوده ، فيأمر بقصد ذلك الامر المتصور ، لأنك قد عرفت أنه ليس المتوقف عليه صرف تصور الأمر قبل وجوده ، حتى تقول إنه بمكان من الامكان ، بل فرض وجوده قبل وجوده فرضا واقعياً لافرضاً خيالياً من قبيل أنياب الأغوال . ومعلوم أن مثل ذلك الفرض ليس فرضا واقعياً ، بل يكون من قبيل فرض المحال ، لأن المفروض ـ وهو وجود الشيء قبل وجوده ـ محال ، فهذا أسوأ من فرض الانياب

للاغوال ، لأنه فرض أمر ممكن غير واقع . وهذا فرض أمر محال .

هذا كله في مقام الجعل والانشاء ، وهكذا الأمر في مقام فعلية الحكم ، فان فعلية الحكم منوطة بفعلية موضوعه ومتعلق متعلقه ، فلا يصير وجوب إكرام العالم فعلياً ، إلا إذا كان في الرتبة السابقة وجود العالم الذي هو متعلق متعلق التكليف فعلياً ، ففيما نحن فيه لايمكن أن يصير الامر المتعلق بقصد الأمر فعلياً ، إلا أن يكون وجود الأمر الذي هو متعلق المتعلق فعلياً في الرتبة السابقة ، ولازم هذا أن تكون فعلية الأمر منوطة بفعليته أي وجوده منوطاً بوجوده في الرتبة السابقة وهذا محال، وهكذا في مقام الامتثال ، لأن معنى الامتثال هو أن يأتي بتمام المأمور به بقصد امتثال أمره المتعلق بمجموع المأمور به ، وحيث أن المفروض في المقام هو أن قصد الامتثال ـ أي قصد الأمر جزء المأمور به،فيلزم أن يأتي بقصد الأمر بقصدالامر اي يكون الداعي والمدعو اليه شيئاً واحداً وهذا محال. ومنشأ هذه المحالات هو أخذ قصد الامر في متعلق الأمر ، فهو محال ، لأن مايترتب عليه المحال محال . وحاصل ما ذكرنا من أول الأمر الى ههنا أنه من أخذ قصد الأمر في متعلق الأمر يلزم عليه تقدم الشيء على نفسه في المقامات الثلاثة اي في مرحلة الجعل والانشاء وفي مرحلة الفعلية وفي مرحلة الامتثال .

وقد ظهر لك مما تقدم عدم ورود ما اعترضه استاذنا المحقق (قده) .

(أولا) على هذا البيان ، بأن توقف الحكم على تحقق الموضوع في مقام الانشاء والجعل إنما يكون في عالم التصور والذهن ، وذلك بأنه يلزم أن يتصور شيئاً أولا،ويحكم عليه في الرتبة المتأخرةعن تصور الموضوع ثانياً، وليس متوقفاً علىوجود الموضوع خارجا ، وإمكان تقدم تصور الشيء على وجوده الخارجي من أوضح الواضحات ، كيف لايكون كذلك وان كل فعل إرادي اختياري مسبوق بالتصور . وذلك ، لما ذكرنا من أن المحذور ليس هو تصور الشيء قبل وجوده الخارجي ، بل المحذور هو فرض وجود الشيء قبل وجوده فرضا واقعياً ، مع أن المفروض في هذا

الفرض محال . وأعجب من هذا ماذكره بعض المحققين (ره) في حاشيته على الكفاية من أن ظرف وجود الموضوع خارجا ظرف سقوط الحكم لاظرف ثبوته ، فتخيل ان الكلام في موضوع الحكم بمعنى متعلق الحكم ، مع أن كلامنا في الموضوع بمعنى متعلق المتعلق ، مثل (العالم) في قوله : اكرم العلماء ، وبديهي أن وجوب الاكرام لايسقط بوجود العالم ، بل يثبت . نعم وجوب الاكرام يسقط بوجود الاكرام الذي هو المتعلق لا (العالم) الذي هو متعلق المتعلق .

و (ثانياً) ـ بأن فعلية الحكم ليست متوقفة على فعلية وجود الموضوع خارجا ، بل على فعلية فرض وجوده وتقديره في الذهن . وأنت خبير بأن المراد من فعلية الحكم ليس الا مقام محركيته وباعثيته فعلا . وفي هذا المقام لابد من وجود الموضوع بمعنى متعلق المتعلق خارجا ، فما لم يكن زيد موجوداً في الخارج كيف يمكن أن يكون الامر بنحو (يازيد ادخل داري) محركاً فعلياً . ولا فرق في ذلك بين القضية الشخصية والكلية .

و (ثالثاً) ـ بأن ماذكر ـ من المحذور من توقف قصد الامتثال على قصد الامتثال ـ لايرجع الى محصل .وأنت خبير بأن قصد امتثال الامر علة لوجود المأمور به في الخارج ، فاذا سئل المصلي (مثلا) لماذا صليت ؟ يجيب من جهة امتثال أمر المولى ، فقصد امتثال ذلك الامر الشخصي اذا كان مأخوذاً في المأمور به ، فمن حيث أنه معلول متأخر عن نفسه من حيث أنه علة . نعم هذا المحذور لايلزم إلا فيما إذا فرضنا أن للمأمور قصد امتثال واحد ، بحيث يكون هو العلة وهو المعلول . وأما لو فرضناه متعدداً ـ بحيث قصد الامتثال (تارة) بما هو جزء للمأمور به و (اخرى) بما هو علة لايجاد المأمور به ـ فلا دور .

ومما قيل في وجه امتناع أخذ قصد الامر في متعلقه هو أنه بناء على هذا يكون قصد الامر داعياً ومحركا لمحركية نفسه وداعويته ، وهذا مساوق لعلية الشيء لعلية نفسه . وهذا أسوأ حالا من كون الشيء علة لنفسه ، لان وصف العلية ينتزع من

الشيء لخصوصية في ذاته ، فليست مجعولة بالذات وبالجعل البسيط مطلقاً ، فضلا عن أن تكون معلولة لنفسها ، وبيان هـذا اللازم المحال والملازمة بأن قصد الامر داع ومحرك الى ايجاد متعلقه كما ذكرنا ، فلو كان جزء من المتعلق هو محركية الامر نحو المتعلق ، فحيث أن محركيته نحو ايجاد المتعلق علة لايجاده ، لكانت محركيته نحو ايجاد هذا الجزء اي محركية الامر نحو المتعلق علة لايجاده ، فمحركية الامر بما هو جزء للمتعلق صار معلولا لمحركية الامر بما هو علة لايجاد المتعلق . ومعلوم أنه لامعنى لمحركية الامر الا عليته ، فصارت عليته سبباً لعليته . وأجاب استاذنا المحقق (قده) عن هذا الاشكال بانحلال الامر المتعلق بالصلاة (مثلا) الى أمر بذات الصلاة وأمر بقصد الامر ، فالامر الذي هو علة هي القطعة المتعلقة بقصد الامر ، والامر الذي هو معلول هي القطعة المتعلقة بذات الصلاة ، فما هو علة غير ماهو معلول .

و (بعبارة أوضح) لايلزم من أخذ قصد الامر في متعلقه الا علية الامر المتعلق بقصد الامر ، ومحركيته لعلية الامر المتعلق بالصلاة ومحركيته نحو ايجاد الصلاة ، كما لو كان أمران مستقلان أحدهما متعلق بذات الصلاة ، والآخر موضوعه ومتعلقه الامر الاول .

وانت خبير بأن هذا صرف فرض ، والا ففي مفروضنا ليس الا امر واحد شخصي لايمكن أن يكون بعض قطعاته علة وبعض قطعاته معلولا . وقياس هـذا القسم من الانحلال ـ بالانحلال في باب القضايا الحقيقية الى قضايا متعددة يمكن أن يكون بعضها متقدما على البعض الآخر ورافعاً لموضوع الآخر تعبداً كما في قضية لاتنقض بالنسبة الى الشك السببي والمسببي ـ في غير محله ، وقياس مع الفارق .

وقيل وجه ثالث لامتناع أخذ قصد القربة في متعلق الامر . و (حاصله) أن الامر لو تعلق بمجموع الصلاة المأتي بها بقصد الامر (مثلا) فليس للصلاة وحدها أمر ، بل الامر متعلق بمجموع القيد والمقيد ، ولهما وجود واحد ، وليس لذات الصلاة وجود ، ولقيدها أي إتيانها بداعي أمرها وجود آخر ، حتى نقول بالانحلال

كما قالوا في الوجه السابق ، ولذا لاتجيء مسألة تبعض الصفقة فيما إذا كانت للذات مالية والقيد ليس له منفعة محللة ومالية شرعية ، كالجارية المغنية ، بل تكون المعاملة فاسدة رأساً بتمامها . ولكن هذا الاشكال لايتوجه الا بناء على كون قصد الامر قيداً أما لو كان جزءاً فيذبسط الامر على كل واحد من الجزءين أو الاجزاء ، فكل جزء له أمر نفسي ضمني ، فيمكن إتيان الصلاة بقصد ذلك الامر النفسي الضمني . اللهم إلا أن يقال حيث ان الامر ارتباطي لايمكن أن يأتي بذلك الجزء الا فى ضمن إتيانه بالكل ، وههنا لايمكن اتيان المجموع بقصد الامر المتعلق بالمجموع ، لما ذكرنامن عدم إمكان إتيان قصد ذلك الامر الشخصي بقصد ذلك الامر الشخصي ، وأماتصوير إمكانه بالتحصص .فقد أجبنا عنه فى بيان جواب الوجه المتقدم ، فراجع.

ومما أفاده استاذنا المحقق (قده) في مقام تصوير أخذ قصد الامر فى متعلقه هو أنه من الممكن أن ينشأ وجوبان طوليان بانشاء واحد ، بحيث يكون أحدهما اي المتقدم منهما موضوعا ومتعلقاً للآخر اي للمتأخر منهما ، كما أنه في مسألة صدق العادل ، على ماسيجيء إن شاء الله فى بحث حجية خبر العادل ، نقول : إنه بانشاء واحد أنشأ وجوب تصديق كل خبر عادل حتى الخبر التعبدي الذي تتحقق خبريته من ناحية نفس وجوب التصديق الذي هو مفاد هيئة(صدق) المذكور . وأجابوا هناك عن إشكال تحقق الموضوع بالحكم بالانحلال ، وهو أن تعلق الحكم بموضوع وجداني يصير سبباً لوجود موضوع تعبدي ، فيتعلق به فرد آخر من طبيعة ذلك الوجوب المنشأ بطور الكلي الطبيعي أي طبيعة الوجوب بواسطة انحلال ذلك الكلي الى الافراد المتعددة بمقدار تعدد موضوعات تلك الافراد ، اي الاخبار الوجدانية والتعبدية ، فالموضوع اي متعلق المتعلق ـ في قضية صدق العادل ـ الذي هو خبر كلي انحلالي حسب تعدد افراده الوجدانية والتعبدية ، والحكم أيضاً كلي ـ وهو طبيعة وجوب التصديق ـ ينحل الى أفراد متعددة أي وجوبات متعددة حسب تعدد موضوعاتها . فلا يلزم لا اتحاد الحكم والموضوع ولا علية الشيء لنفسه ، وكذلك

الامر في المقام أي ينشيء المولى وجوبين طوليين بانشاء وجوب واحد كلي ينحل الى وجوبين أحدهما يتعلق بذات المأمور به لكن لا مطلقاً ، بل بتلك الحصة من الذات التوأمة مع قصد الامر ، بحيث يكون القيد والتقييد كلاهما خارجين ، والآخر يتعلق باتيان تلك الحصة بقصد امتثال الامر المتعلق بتلك الحصة ، فلا يلزم شيء من المحذورات السابقة .

وفيه (أولا) ـ أن التحصص يجيء من قبل القيد ، والا فنفس الطبيعة ـ من دون تقييدها بقيد ، ولو كان بعنوان ذو المصلحة أو التوأم مع قصد القربة ، أو اي قيد كان غير ذلك ـ لا تحصص فيها وإذا قيدتها بالتوأمة مع الامر تعود جميع المحاذير ، واما القول بأن القيد معرف ومشير الى تلك الحصة ـ مثل عليك بصاحب القباء الاصفر ـ فغير تام ، لان المعرف فيما إذا كان هناك ميز واقعي ففي مقام الاثبات يجعل هذا العنوان مشيراً ومعرفا وفيما نحن فيه ليس ميز واقعي فى البين من غير ناحية هذا القيد .

و (ثانياً) ـ هذا خروج عن الفرض لان كلامنا فى أخذ قصد القربة فى متعلق الامر بأمر واحد .

و (ثالثاً) ـ قياس المقام على مسألة صدق العادل في غير محله ، وذلك لان نسبة الحكم الى موضوعه ومتعلق متعلقه نسبة العرض الى معروضه فكما ان تعدد العرض بتعدد معروضه وتشخصه بتشخصه كذلك تعدد الحكم ووحدته بتعدد موضوعه ووحدته ، فاذا كان وجوب التصديق متعلقا بالطبيعة السارية من الخبر العادل على نحو القضية الحقيقية فحيث ان الموضوع ينحل ويتعدد فالحكم أيضا بتبعه يتعدد ، واما في المقام إذا تعلق الامر بذات المأمور به من دون تقييده بقصد الامر ، فلا انحلال في البين وإذا تعلق بالمجموع المركب فتعود المحاذير واذا كان هناك امران أحدهما تعلق بالذات والآخر بقصد الامر فهذا خلاف الفرض .

فقد تبين من كل ما أوردنا وجميع ما ذكرنا أنه لا يمكن للآمر أن يبعث ويحرك

المكلف نحو إتيان الشيء مقيداً بأن يكون اتيانه بداعي ذلك الامر الشخصي الذي كان محركا وباعثا نحو إتيان هذا الشيء .

(الامر الرابع) ـ أن التقابل بين الاطلاق والتقييد اللحاظيين تقابل العدم والملكة بمعنى أن الاطلاق اللحاظي ـ مقابل التقييد اللحاظي ـ هو أن لايقيد متعلق أمره بقيد وخصوصية مع إمكان ذلك التقييد ، فيستكشف أن نظره الى الطبيعة المرسلة من دون مدخلية أية خصوصية أو حالة في مقصده ومرامه ، و (بعبارة اخرى) ان من له نظر الى وجود شيء أو الى عدمه بواسطة المصلحة التي في وجوده أو المفسدة التي فيه إن تعلق نظره الى ايجاد ذلك الشيء مقيداً بقيد ومخصصاً بخصوصية لها دخل فى غرضه فلا يخلو اما أن يكون التقييد فى مقام البعث ممكناً فانه لابد أن يقيده بتلك الخصوصية واما أن لايكون التقييد بذلك ممكناً ، فلابد أن يتوسل الى تحصيل غرضه بجعل آخر يكون متمما للجعل الاول ، وليس هذا تقييداً لحاظياً ولكنه ينتج نتيجة التقييد ، وإن تعلق نظره الى ايجاد هذا الشيء فى ضمن أي خصوصية كانت طبقاً لما يرى فيه من المصلحة ويتعلق به غرضه ، و (بعبارة اخرى) يرى متعلق حكمه في تحصيل غرضه متساوي الاقدام بالنسبة الى جميـــع الخصوصيات فانه لامحالة لايقيده بقيد ولا يخصصه بخصوصية ، فيستكشف من عدم التقييد أن مراده والذي بعث اليه هذه الطبيعة مرسلة . وعلى هذا يتضح أن هذا الاستكشاف فيما إذا أمكن التقييد ، وأما إذا لم يمكن فلا يمكن استكشاف الاطلاق من عدم التقييد ، لانه يمكن أن يكون عدمه لعدم إمكانه لا لارادة الاطلاق ، بل إرادة الاطلاق محال أيضاً بعين محالية إرادة التقييد ، لان فى الاطلاق اللحاظي لحاظ كلا طرفي وجود هذا القيد وعدمه ، والمفروض أن لحاظ وجوده فى المتعلق محال ، فجميع المحاذير التي ذكرناها في التقييد تأتي فى الاطلاق أيضاً .

والحاصل أن الشيء ـ فى عالم كونه ذا ملاك ومصلحة ومما يتعلق به الغرض ـ لايمكن أن يكون مهملا بل اما مطلق أو مقيد ، وأما في عالم البعث والتحريك ،

فيمكن أن يكون مهملا ولا يكون مطلقاً ولا مقيداً . أما عدم كونه مقيداً فلعدم إمكانه وأما عدم كونه مطلقاً فلما ذكرنا من امتناعه بامتناع التقييد ، فاذا كان الملاك مطلقاً ولا يمكن الاطلاق اللحاظي فلابد وأن يتوسل الى تحصيله بجعل آخر متمم لجعله الاول حتى ينتج نتيجة الاطلاق .

(إذا عرفت ماذكرنا) فنقول : لايمكن التمسك باطلاق الصيغة لاثبات التوصلية وعدم اعتبار قصد الامر في مقام امتثال المأمور به وذلك لما بينا من عدم اطلاق لحاظي في البين بالنسبة الى قصد القربة لامتناع التقييد بالنسبة اليه ، نعم إذا لم تكن نتيجة تقييد في البين ، اي لم يكن متمم جعل يدل على التقييد من إجماع على التعبدية ، وكان في مقام بيان تمام مراده فلا بأس بالتمسك بالاطلاق المقامي للتوصلية لا الاطلاق الخطابي .

وأما كيفية إرادة الاطلاق بنتيجة الاطلاق وكيفية معرفته وهكذا كيفية إرادة التقييد بنتيجة التقييد وكيفية معرفته فنقول اذا كانت الملاكات مطلقة حتى بالنسبة الى الانقسامات الثانوية لما بينا من عدم تطرق الاهمال في الملاك بالنسبة الى جميع الانقسامات ، كما أنه كذلك في باب الاحكام بالنسبة الى العالم والجاهل بها . والاطلاق اللحاظي لايمكن لعدم امكان التقييد اللحاظي ، فلابد أن يحتال الآمر الى الوصول الى غرضه بجعل آخر متمم لذلك الجعل ، وطريق معرفته في مقام الاثبات أن يجيء بيان على ذلك الجعل الآخر، كما وردت في ذلك الباب أخبار كثيرة على الاشتراك وأما اذا كانت الملاكات مقيدة بقيد ولا يمكن تقييد المتعلق بذلك القيد فيلزم عليه أيضاً أن يتوسل الى غرضه بجعل آخر كما في المقام . وطريق معرفته في مقام الاثبات أن يأتي دليل من إجماع على أنه تعبدي أو أمر آخر على اتيان متعلق الامر الاول بقصد ذلك الأمر .

و (ما أفاده) صاحب الكفاية (قده) ـ من عدم امكان التوسل الى أخذ قصد الامر في متعلق الامر حتى بالأمر الثاني لان الامر الاول بعد اتيان متعلقه إن كان يسقط

فلا يبقى مجال لامتثال الامر الثاني لانه لايبقى له موضوع ، وإن كان لايسقط مع الاتيان بمتعلقه فالعقل يحكم بلزوم الاحتياط وإتيان ما يحتمل أن يكون دخيلا في الغرض ، فلا يبقى مجال للامر الشرعي لانه لامعنى لعدم سقوطه الا من جهة عدم وفائه بالغرض والا يلزم تحصيل الحاصل ، فلا يمكن التوسل الى أخذ قصد القربة بهذه الحيلة أيضاً في متعلق الامر - (فانه) ناشيء من تخيله أن ملاك كل واحد من الامرين مستقل ، وليس الامر هكذا بل الملاك واحد واستيفاء ذلك الملاك الواحد حيث لايمكن بجعل واحد توسل اليه بجعلين ، ففي الحقيقة المجعول واحد والجعل متعدد ، فكل واحد من هذين الامرين يشبه الامر الضمني المتعلق بأجزاء الصلاة فسقوط الامر الاول مراعى بامتثال الامر الثاني و (بعبارة اخرى) كما أن سقوط الامر الضمني النفسي المتعلق بالجزء الواجب الارتباطي انما يكون بامتثال مجموع الواجب ومراعى بأتمامه فكذلك فى المقام سقوط الامر الاول باتيان مجموع ذلك الواجب المجعول بجعلين .

وأفاد بعض المحققين (قده) في حاشيته على الكفاية اختيار القول بسقوط الامر الاول لاستيفاء مصلحته باتيان متعلقه ولكن يمكن أن تكون مصلحة ملزمة اخرى قائمة باتيان المأمور به بقصد أمره المتعلق بذات المأمور به فيتعلق الامر به بهذا الشكل طبقاً لما فيه المصلحة أو تكون مرتبة اوفى مما كان فى ذات المأمور به وحده فيه مع اتيانه بقصد الامر فتجب اعادة المأتي به لاجل استيفاء تلك المصلحة الاخرى او الاوفى .

وانت خبير أن الأمر الاول بعد سقوطه وانعدامه - كما هو المفروض - لايمكن أن يكون محركا نحو اتيان المأمور به فليس شيء فى البين حتى يؤتى بالمأمور به بذلك القصد ، ولو كان المراد من قصد الأمر المأخوذ في المتعلق هو الامر الثاني فيعود جميع المحاذير ، مضافا الى أن المصلحة الاخرى أو الاوفى ان لم تكن واجبة التحصيل فخلاف الفرض وإن كانت فالمصلحة الاولى أيضاً اما واجبة التحصيل أو راجحة ، فيلزم أن تكون ذات الصلاة بدون قصد الامر واجبة أو مستحبة ومع قصده واجباً آخر ،

وهذا الكلام من أعجب العجائب ، وإن قلت أن بين المصلحتين تضاداً فى عالم الوجود نقول فكيف مع تحصيل المصلحة الاولى تحكم بلزوم تحصيل الثانية؟ ولا يمكن الالتزام بلزوم اتيان متعلق الأمر الاول مجرداً عن قصد القربة بل اتيانه كذلك تشريع محرم.

هذا كله إذا كان المأخوذ في متعلق الامر هو قصد الامر ، وأما سائر الدواعي فصاحب الكفاية (قده) أفاد أن أخذها بمكان من الامكان لكنها غير مأخوذة قطعاً لصحة العبادة بدونها يقيناً ، ولكن التحقيق في هذا المقام أن يقال اما قصد المصلحة والملاك الموجودة في هذا الواجب التعبدي حيث أن تحقق الملاك فى الخارج منوط بقصد الامر فلابد فى تعلق الحكم به من فرض وجود المصلحة قبل الأمر وفى الرتبة السابقة على الأمر ، لأنها ـ اي المصلحة المتأخرة عن الأمر على الفرض ـ صارت من قبيل متعلق المتعلق للامر ، فجميع المحاذير المذكورة في مرحلة الانشاء ومرحلة الجعل وفي مرحلة الفعلية وفي مرحلة الامتثال من أخذ قصد الامر فى متعلق التكليف تتوجه فى هذا الفرض أيضاً ، أي في فرض أخذ قصد المصلحة والملاك في متعلق الأمر وذلك لأن ملاك الاشكال فى كليهما اي قصد المصلحة وقصد الامر واحد وهو تأخرهما عن الامر مع أخذهما فى متعلق الامر . والحاصل أنه يلزم من أخذ قصد المصلحة فى متعلق الامر ما كان يلزم من أخذ قصد الامر وهو فرض وجود الشيء فرضاً حقيقياً واقعياً قبل وجوده في مقام الانشاء ووجوده حقيقة فى الرتبة السابقة على وجوده فى مرحلة الفعلية والامتثال .

وأورد استاذنا المحقق ـ قده ـ على هذا بأن نفس الفعل وذات العمل فيها استعداد حصول هذه المصلحة به وبانضمامه الى هذا القصد يصير فعلياً وذلك كما في باب التعظيم بالقيام مثلا ، حيث ان ذات القيام فيها هذا الاستعداد وبانضمامه الي القصد يصير فعلياً فالمراد من قصد التعظيم بهذا الفعل ليس أن هذا الفعل فيه فعلية التعظيم في الرتبة السابقة على هذا القصد وإلا يلزم الدور لأن المفروض والواقع هو أن فعلية التعظيم لا يحصل إلا بهذا القصد ، ورفع هذا الدور لا يمكن إلا بما ذكرنا من أن معنى قصد التعظيم بهذا

الفعل هو أن يقصد التعظيم بفعل فيه استعداد أن يصير تعظيما بضميمة هـذا القصد فكذا فيما نحن فيه معنى أخذ قصد المصلحة في متعلق الامر هو قصد أن ذات هذا العمل فيه استعداد كونه ذا مصلحة ولو انضم اليه هذا القصد يصير فعلياً .

وأنت خبير بأن المراد من قصد المصلحة الذي يكفي فى حصول العبادية والتعبد به هو قصد الملاك والمصلحة التامة بحيث تكون علة للامر ولا تنفك عنها . ومثل هذا المعنى لايترتب على ذات العمل فى وقت من الأوقات بل العمل جزء لما يترتب عليه هذا فقصد المصلحة والملاك التام إذا صار متعلقاً للامر فلابد وأن يفرض وجود مصلحة تامة في الرتبة السابقة على الامر وهذا يرجع الى فرض وجود الشيء قبل وجوده .

وقياس المقام على العناوين القصدية باطل لأنها عبارة عن أن الأفعال التي ذات وجوه متعددة بقصد أحد الوجوه يتعين مصداقيتها لأحد تلك الوجوه مثلا إعطاء شيء لشخص يمكن أن يكون على وجه الاباحة ويمكن أن يكون هبة ويمكن أن يكون صدقة ويمكن أن يكون تمليكا بعوض مال اي كونه بيعاً ، فما لم يقصد بهذا الفعل أحد هذه العناوين لايقع شيء منها ، وكـذا القيام يمكن أن يكون لجهات متعددة ولا يتعنون بأحد تلك العناوين الا بقصد ذلك العنوان ، وهكذا صلاة أربع ركعات إخفاتاً لاتتعنون بالظهرية والعصرية الا بقصد عنوانها ، وأين هذا مما نحن فيه ؟(وبعبارة اخرى)معنى العناوين القصدية أن الفعل الذي يصلح أن يكون مصداقا لذلك العنوان لايصير مصداقا له إلا مع قصد ذلك العنوان نعم لو كان مراده من قصدالتعظيم بالقيام ـ مثلا ـ هوأن يقصدأن القيام بنفسه تعظيم وفي الرتبةالسابقة على القصد مع أن هذا القصد له دخل في صيرورته تعظيما فيكون نظير ما نحن فيه ، ولـكنه على هــذا التقدير يكون باطلا ومحالا مثل ما نحن فيه ، ففي الحقيقة معنى قصد العنوان في العناوين القصدية هو أن يصير الفعل بهذا القصد من مصاديق العنوان لا أنه يقصد بهذا العنوان ماهو مصداق مع قطع النظر عن هذا القصد . واما فيما نحن فيه فلابد وأن يفرض وجود المصلحة بما هو متعلق المتعلق في الرتبة

السابقة على الامر فيرجع الى ماقلنا من فرض وجود الشيء قبل وجوده ، ويجري ـ ماقلنا في المصلحة ـ فى كل داع قربي واقـــع في سلسلة معلولات الأمر ولا اختصاص لها بخصوص المصلحة لاتحاد المناط .

وأما لو فرضنا وجود داع قربي ليس وجوده منوطاً بوجود الأمر فهناك وجه آخر في امتناع أخذه في متعلق الأمر مشترك بين الكل وهو أن الداعي الى ايجاد شيء تكويناً أو الى طلب ايجاد شيء من غيره تشريعاً علة لارادة الفعل أو لارادته من غيره ، ففي كلا المقامين يكون ذلك الداعي علة لوجود الارادة فوجود الارادة منوط بوجوده ولا شك فى أن الارادة بكلا قسميها تكوينية أو تشريعية مؤثرة في المراد وما تعلقت به الارادة ، فيلزم أن يكون ماهو علة الشيء معلولا لهذا بالنسبة الى إرادة الآمر ، وكذلك الحال في الصورتين في إرادة المأمور المنبعثة عن إرادة الآمر فلو كان شيء داعياً الى إرادته فلا يمكن أن يكون ذلك الشيء تحت إرادته لما ذكرنا .

وقد أورد استاذنا المحقق (قده) على هذا بأنه على فرض القول بصحة هذا الكلام لا يمكن أن يؤخذ قصد الأمر فى متعلقه ولو كان بأمرين مع أنه ممكن عند القائل بهذا الكلام ، وذلك لأن ماهو محال في مرحلة الثبوت لايمكن جعله فى مرحلة الانشاء ولو كان بجعلين لأن تعدد الجعل لايجعل المحال ممكناً ولا يصحح الباطل .

ولـكن يمكن أن يقال بأن جهة المحالية هي أن الداعي للارادة لايمكن أن يكون تحت الارادة لما ذكرنا من المحذور أعني صيرورة ماهو علة لشيء معلولا لذلك الشيء ، وهذه الجهة في مورد جعل واحد محقق معلوم لأن الداعي للارادة اياكان من الدواعي العشرة المذكورة لواخذ فى متعلق الارادة يلزم المحذور المذكور ، وأما لو كان الداعي المأخوذ فى المتعلق غير ماهو علة للارادة فلا بأس فيه أصلا ، فاذا كان هناك أمران كما هو المفروض فالأمر الاول داع لارادة ذات العمل وذلك الامر بعينه لايمكن أن يؤخذ فى متعلق تلك الارادة بعينها . وأما أخذه فى متعلق إرادة اخرى وهي الارادة

المتعلقة باتيان العمل بقصد الامر المتعلق بذات العمل الناشئة عن أمر آخر متعلق بهذا المجموع ـ بمكان من الامكان ، ففي الحقيقة هناك إرادتان إحداهما متعلقة بذات العمل والداعي لها الامر الاول والثانية متعلقة باتيان ذلك العمل بداعي الامر المتعلق بنفس ذات ذلك العمل ، والداعي لهذه الارادة الثانية هو الامر الثاني فلم يقع تحت الارادة الثانية الا ما كان داعياً للارادة الاولى وهذا لا بأس به أصلا .

إذا عرفت هذا وعرفت أن مناط التعبدية هو وجود جعلين احدهما متعلق بوجوب ذات العمل في الواجب التعبدي والثاني باتيان تلك الذات بقصد الامر المتعلق بها فاعلم أنهم ذكروا للفرق بين التوصلي والتعبدي وجوهاً اخر :

(منها) ـ مانسب الى استاذ اساتيذنا الميرزا الشيرازي الكبير (قدس سره) وهو أن تلك الدواعي أو خصوص قصد الامر ، وإن كان لايمكن أن يؤخذ في متعلق الامر لما ذكرنا من المحاذير المتقدمة ، ولكن يمكن أن يؤخذ في متعلق الامر عنوان ملازم لقصد القربة بحيث لاينفك عنه وجوداً وعدماً ، فيمكن ان يتوسل الآمر بهذه الوسيلة الى غرضه وذلك المعنى أيضاً قالوا به في توجيه الخطاب الى الناسي وذلك بعد مالا يمكن توجيه الخطاب اليه بهذا العنوان لعدم معقوليته كما سيجيء فى محله انشاء الله أرادوا التصحيح بالتوجيه الى عنوان ملازم للناسي .

وقداورد عليه شيخنا الاستاذ (ره) بأنه لو فرضنا محالا انفكاك قصد القربة مطلقاً أو الامر بالخصوص عن ذلك العنوان الملازم يلزم عدم صحة العمل ولو أتى بقصد الامر عند فقدان ذلك العنوان وهذا مما لايمكن الالتزام به .

ولكن الصحيح أن يقال في الجواب عن هذا التوجيه والخدشة فيه (أولا) ان أخذ شيء فى متعلق الامر بدون ان يكون له دخل في المصلحة والملاك لا يمكن لان البعث الى شيء لامصلحة فيه جزاف (ان قلت) بأن أخذه فى المتعلق من باب أنه عنوان مشير الى ماهو المراد الحقيقي (فتعود) المحاذير لأن معنى هذا الكلام هو أن الارادة ـ حقيقة ـ تعلقت باتيان الذات بقصد الأمر .وقد ذكرنا عدم إمكان ذلك الا

بأمرين ، ولا يرد على هذا البيان ان فرض الانفكاك لامعنى له مع فرض التلازم بين العنوانين وانه فرض محال لا أثر له في مقام تحصيل الغرض و (ثانياً) بأن هذاالفرض اي العنوان الملازم وجوداً وعدما صرف فرض لا واقع له والاثر للوجود الواقعي المفروض لا لصرف الفرض . والحاصل أنه لايوجدعنوان ملازم لخصوص قصد الامر أومطلق قصد القربة ، وأما عنوان التعبد لو كان مأخوذاً في متعلق الامر كما احتملوه فلايفيد فى رفع هذا الاشكال أصلا لانه أيضاً متوقف على الامر كما هو واضح فتعود جميع المحاذير .

و (منها)ـ أن هذا الاختلاف ناش من قبل نفس الامر وان الامر التعبدي بحقيقته وذاته يقتضي اتيان متعلقه بداعويته ومحركيته ، بخلاف الامر التوصلي فانه لايقتضي الا ايجاد متعلقه من دون أن يكون الاتيان والايجاد بقصده .نعم يمكن أن يأتي بهذا القصد ولكن ذلك ليس من مقتضيات نفس الامر ، و (بعبارة اخرى) بعد ماكان الامر التعبدي والتوصلي مشتركين فى أصل البعث والتحريك نحو المتعلق فانهما متميزان بوجود خصوصية في الامر التعبدي تقتضي تلك الخصوصية كون الامر داعياً الى الاتيان بخلاف التوصلي فانه ليس فيه تلك الخصوصية .

و (فيه) أن هذه دعوى بلا بينة ولا برهان بل الوجدان الذي هو من أقوى البراهين على خلافه،وما ذكره شيخنا الاستاذ(ره) من أن قصدداعوية الامر ومحركيته فى الرتبة المتأخرة عن الامر فلا يمكن ان يوجد فى عرض الامر ـ بظاهره ـ لايخلو عن مناقشةواضحة ، اللهم إلا أن يريد بهذا أن طبع الامر لايقتضي الا البعث والتحريك نحو اتيان متعلقه وأما كون هذا الاتيان يلزم أن يكون بقصد دعوة ذلك الامر فليس من شؤون نفس الامر بل هو متأخر عن الامر وعن تعلقه بمتعلق ، فيمكن أن يقال حينئذ بعد ذلك ان اتيان هذا المتعلق يكون بقصد دعوة الامر ، ومثل هذا الامر الذي يكون متأخراً عن نفس الامر وعن تعلقه بمتعلق كيف يمكن ان يكون من شؤون نفس الامر الوارد على المتعلق وموجوداً بوجوده ؟

و (منها)ـ أن الفرق بين التوصلي والتعبدي بأن الغرض من الأمر التوصلي يحصل بصرف اتيان متعلقه سواء قصد الامتثال أو لم يقصد بخلاف الأمر التعبدي فان الغرض منه لايحصل الا باتيان متعلقه بقصد امتثال أمره ، والى هـــذا ذهب صاحب الكفاية (قده) .

واعترض عليه شيخنا الاستاذ (قده) (أولا) بتوقف هذا الفرق على مذهب صاحب الجواهر (ره) بأن يكون قصد القربة منحصراً في قصد الأمر وقد عرفت خلافه، والا ليس حصول الغرض متوقفاً على خصوص قصد امتثال الامر ، بل ربما يحصل باتيان المتعلق بجهات اخر كما تقدم القول فيه ، وانت خبير بضعف هذا الكلام لأن هذا القائل ليس نظره الى خصوص قصد الأمر بل مراده أن الغرض لايحصل الا بقصد القربة سواء كان حصول قصد القربة بقصد الأمر أو بشيء آخر من تلك الوجوه العشرة المتقدمة .

والجواب الصحيح عن هذا الفرق هو أن الغرض في كلام هذا القائل اما أن يراد منه شيء آخر غير المناط والمصلحة التي في المأمور به أو هو نفس ذلك ، فان كان من قبيل الأول فلابد وأن يكون مترتباً على نفس الأمر لأنه لانفهم من الغرض الا ماهو المسمى بالعلة الغائية التي هي علة بوجودها الذهني ومعلولة بوجودها الخارجي فلابد أن يكون وجودها الخارجي مترتباً اما على الامر أو على المأمور به وحيث أن المترتب على وجود المأمور به ليس الا المناط والمصلحة التي فيه فلابد أن يكون الشيء الآخر ـ اذا كان هناك ـ مترتباً على نفس الأمر ، ولعل هذا هو مراد من يقول بأن المصلحة قد تكون في نفس الأمر ، فاذا كان الغرض بهذا المعنى مترتباً على نفس الأمر فقد حصل بنفسه سواء اتى بالمأمور به أو لم يأت به فضلا عن لزوم اتيانه بقصد الامر ، وإن كان من قبيل الثاني اي توقف حصول المناط والمصلحة التي في المأمور به على قصد امتثال الأمر أو سائر ماتقدم فلابد وأن يكون ذلك من جهة دخله في الملاك ومن أجزاء أو شرائط ماهو ذو المصلحة ، وإذا كان كذلك فلابد أن يبعث المولى

نحو كل ماله دخل في المصلحة ، لأن الارادة والامر يتبعان ماهو ذو المصلحة تبعية المعلول لعلته فان أمكن البعث نحوه بجعل واحد يكون هناك جعل واحد وإذا لم يمكن الا بجعلين يكون هناك جعلان ، نعم لو لم لايمكن البعث الى شيء نعلم بدخليته في الملاك أصلا لابجعل واحد ولا بمتعدد فحينئذ يكون نفس الملاك محركا نحو اتيان ذي الملاك ، هذا إذا علمنا بدخلية شيء في الملاك وأما إذا شككنا فلا يمكن أن يكون الملاك موجباً لاتيان ذلك الشيء لأن الملاك على فرض باعثيته نحو ايجاد ذي الملاك وإن لم يكن بعث مولوي في البين يكون هذا فيما إذا علم بدخله في الملاك لابصرف احتمال دخله فيه .

نعم (ما ذكره) شيخنا الاستاذ (قده) من أن الملاك ليس واجب التحصيل لأن المأمور به بالنسبة اليه من قبيل المعد لا العلة التامة فلو علمنا بأن قصد القربة مثلا له دخل في حصول الغرض اي الملاك ولم يتعلق به أمر لايجب ذلك القصد لعدم تكليفنا بتحصيل الملاك ، بل مابعث اليه المولى هو الذي يجب على العبد ان يأتي به (غيرخال) عن المناقشة لأن العقل مستقل بلزوم تحصيل الملاكات وإن لم يتعلق بها أو بما له مدخلية في الملاك أمر إذا كان عدم الامر لعدم امكانه لا للامتنان أو لجهة اخرى . و (الحاصل) ان ما ذكر ـ من أن التوصلي هو مايسقط أمره بصرف اتيان متعلقه بخلاف التعبدي فان أمره لايسقط بصرف هذا بل يحتاج الى قصد القربة يعني سقوط أمره لايكون الا باتيان المأمور به بذلك القصد ـ كلام صحيح ولكن منشأ هذا الأمر هو أخذ قصد القربة في متعلق الأمر في التعبدي ولو بأمرين وبجعل آخر وعدم أخذه في التوصلي .

فظهر من جميع ماذكرنا الى الآن أنه لو شككنا في واجب أنه توصلي أو تعبدي لايمكن اثبات التوصلية بالاطلاق لعدم امكان التقييد كما تقدم ، نعم لو كان بصدد البيان ومع ذلك لم يأخذ قصد القربة في متعلق الأمر بجعل آخر أمكن التمسك بهذا الاطلاق المقامي لاثبات التوصلية كما تقدم أيضاً .

وأما لو لم يكن حتى هذا القسم من الاطلاق في البين ووصلت النوبة الى الرجوع الى الاصول العملية فهل المرجع هو البراءة أو الاشتغال ؟ فمحل الكلام بين الأعلام.

و (تحقيق المقام) هو أنه إن قلنا بامكان أخذ قصد القربة فى متعلق الامر سواء كان بأمر واحد كما قاله بعض أو بأمرين كما قلنا واخترنا فحال المقام هو حال الشك في الأقل والاكثر الارتباطيين لانه من مصاديقه وصغرياته ، ولا فرق بين أن يكون الجزء المشكوك فيه من قبيل قصد القربة أو يكون شيء آخر غيره وسيجيء إن شاء الله في ذلك الباب أنه إن تعلق الشك بنفس ماتعلق به التكليف بمعنى أنه شك في جزئية شيء للمأمور به أو شرطيته له فلا محالة يكون مجرى للبراءة ، وأما إذا شك في ما هو محصل للمأمور به اي شك في جزئية شيء أو شرطيته لما هو المحصل والسبب للواجب الشرعي فهو مجرى الاشتغال ، ولا فرق في ذلك بين أن تكون السببية تشريعية أو تكوينية ، وكذلك إذا كان الواجب من المسببات التوليدية اي ماهو عنوان ثانوي لاسبابها وموجود بوجودها وما كان من قبيل العلة والمعلول التكويني حتى يكون للسبب وجود وللمسبب وجود آخر ، بل كلاهما موجودان بوجود واحد ووجوب أحدهما عين وجوب الآخر كالغسل مع التطهير مثلا ، بمعنى أنه إذا شك في مدخلية شيء في السبب فيكون مجرى للاشتغال ، ولا فرق أيضاً في هذا المقام بين أن تكون السببية تشريعية كالغسل بالنسبة الى التطهير أو تكوينية كقطع الرقبة بالنسبة الى القتل ، فلو شك في مدخلية شيء فى السبب لاتجري البراءة ويكون مجرى للاشتغال ، كل ذلك من جهة أن مجرى البراءة هو الشك في الثبوت ومجرى الاشتغال هو الشك فى السقوط والتفصيل يأتي في محله إن شاء الله تعالى .

وأما لو قلنا بعدم امكان أخذ قصد القربة فى متعلق الأمر مطلقاً لا بأمر واحد ولا بأمرين فيكون لزوم قصد القربة فى معلوم التعبدية من جهة العلم بأن الغرض اي المصلحة والملاك الذي صار سبباً للامر بناء على ماهو الحق من تبعية الأوامر والنواهي للمصالح والمفاسد التي فى متعلقاتها لايحصل إلا به، ولازم هذا أن يكون في مورد الشك

فى التوصلية والتعبدية حصول الغرض بذلك المعنى مشكوكا فيه بدون قصد القربة ، وحيث أن تحصيل الغرض لازم بحكم العقل فلابد أن يقصد القربة ، والا يشك في الخروج عن عهدة ما اشتغلت ذمته به ، (وبعبارة اخرى) يكون الشك فى سقوط ماوجب عليه وقد قلنا أنه مجرى للاشتغال .

وأجاب شيخنا للاستاذ (قده) عن هذا البيان بأنه لوكانت نسبة المصالح والملاكات الى متعلقات التكاليف من قبيل المسببات التوليدية الى أسبابها لكان لهذا الكلام مجال ، لأنه حينئذ الواجب في الحقيقة ليس ذات المتعلق مطلقاً ، بل بما هو معنون بعنوان المسبب فالغسلة الواحدة أو الغسلتين مع العصر أو بدونه ليس متعلقاً للتكليف الا بعنوان انه مطهر فاذا شككنا فى مدخلية شيء آخر غير المقدار المعلوم في سببية السبب يكون مجرى للاشتغال ، مثلا لو شككنا في مدخلية العصر أو تعدد الغسلات يكون مجرى للاشتغال لا البراءة ، لأنه شك في السقوط لما قلنا من ان الغسل متعلق للتكليف بما هو تطهير كما هو الشأن في باب الاسباب والمسببات التوليدية ، وأما لو كان من قبيل المعد بالنسبة الى المعد له كالحرث والقاء البذر والسقي بالنسبة الى صيرورة الزرع سنبلا كما هو كذلك عنده (قدس سره) ، لأنه ـ اعلى الله مقامه ـ يرى ان العبادات بالنسبة الى الآثار التي رتبها الشارع عليها من قبيل المعد بالنسبة الى المعد له ، فتحصيل الغرض ليس بلازم على العبد لانه ليس من أفعاله الاختيارية وما هو اللازم عليه هو اتيان متعلق التكاليف الموجهه اليه فقط ، واما الآثار والخواص المترتبة عليها فلا يجب عليه تحصيلها ، فاذا احتمل دخل شيء في الغرض بذلك المعنى لايجب عليه اتيانه ان لم يكن مأخوذاً فى متعلق التكليف فيكون مجرى للبراءة .

هذا حاصل كلامه (قدس سره) في هذا المقام . ونحن وان كنا لانوافقه فى ان حال متعلقات التكاليف بالنسبة الى ملاكاتها من قبيل المعد والمعد له ، وليس أيضاً من قبيل الاسباب والمسببات التوليدية ، بل ههنا شق ثالث ، وهو ان يكون من قبيل العلة والمعلول التكويني ، بحيث يكون لهذه العبادات وجود ولآثارها وجود

آخر ، ولا تنفك عنها ، ولكن مع ذلك لايكون مجرى للاشتغال ، لأنه إذا كان متعلق الوجوب نفس العلة لا بما هو معنون بعنوان انه علة لكذا ، فاذا شك في مدخلية شيء في تمامية عليته ولم يكن مأخوذاً في متعلق التكليف ، ولو من جهة عدم إمكان أخذه ، فلا دليل على لزوم إتيانه ، ويكون شكا في ثبوت التكليف فيكون مجرى للبراءة اي حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان ، لأن البراءة الشرعية ـ ايضاً ـ لاتجري ، لأن المفروض ان وضعه ليس بيد الشارع حتى يكون رفعه بيده . واما الغرض بمعنى آخر لوكان من قبيل الغاية المترتبة على نفس الامر كما تقدم أنه احد الاحتمالين منه ، فهو حاصل بنفس الأمر . ولا يبقى مجال لجريان البراءة او الاشتغال فيه ، ولو كان المراد منه شيء آخر كما قيل ان الغرض من الأمر التعبد به ، مضافا الى أن مثل هذا الشيء لايمكن ان يكون غرضا بالمعنى المعقول من الغرض أعني غاية الشيء لأنه لايترتب لاعلى نفس الامر ولا على المأمور به ، لادليل على لزوم تحصيل مثل هذا الغرض .

وخلاصة الكلام في المقام أن الشيء المعلوم الثابت للمكلف هو لزوم اتيان المأمور به ، سواء كان الأمر توصلياً أو تعبديا . نعم على تقدير ان يكون تعبديا يحتاج الى شيء آخر ، وهو اتيان ذلك المأمور به بقصد القربة . وحيث ان هذا التقدير غير معلوم على الفرض ، فلا دليل ولا بيان على هذا الشيء الآخر . والعقل لايحكم بلزوم تحصيل غرض المولى الا بالمقدار الذي قام عليه البيان . واما بصرف احتمال ان يكون له غرض آخر ، فلا يحكم بلزوم تحصيله أصلا . واما مايقال من ان قصد القربة من كيفيات الاطاعة ، والحاكم في باب الاطاعة والعصيان هو العقل ، فلا يفيد شيئاً في المقام ، لان العقل لايحكم الا بلزوم اطاعة المولى بملاك الا من أو الشكر . والاطاعة عبارة عن الجري على طبق ما أمر به الشارع أو نهى عنه . واما الشيء الذي لم يأمر الشارع باتيانه ، فاتيانه يكون خارجا عن موضوع الاطاعة . والحاصل ان تحصيل غرض المولى لازم فيما إذا قام هناك بيان وحجة على وجود مثل ذلك

الغرض . واما في صورة عدم قيام بيان عليه فلا .

ثم إن بعضهم استدلوا على لزوم قصد القربة في كلية الواجبات الا ماخرج بالدليل بالادلة السمعية من الآيات والروايات . اما الآيات فمنها ـ قوله تعالى : (أطيعوا الله وأطيعوا الرسول) وقوله تعالى : (وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين) واما الروايات ، فمنها ـ قوله ـ ص ـ : (إنما الاعمال بالنيات) ، وقوله عليه السلام : (وانما لكل امرىء مانوى) وقوله عليه السلام : (لاعمل الابالنية) .

ويرد على الجميع انه لو كان مفادها ماتوهم لزم تخصيص الاكثر المستهجن ، مع ان سياق هذه الادلة يأبى عن التخصيص ، مضافا الى ان الامر في الآية الاولى ارشادي الى حكم العقل بلزوم اتيان ما امر المولى باتيانه ، فان كان قصد القربة مما تعلق به الامر يجب اطاعته واتيانه كسائر الاجزاء والشرائط ، والا فلا أمر حتى تجب اطاعته لاننا لانفهم من الاطاعة الا الانبعاث عن بعث المولى . وأما ان هذا الانبعاث يجب أن يكون مقرونا ومنضما الى قصد محركية ذلك الامر وباعثيته ، فلا ولا يحتمل المولوية فيه أصلا ، لانه لو لم يكن أمر المولى بنفس الشيء وتحريكه نحوه مؤثراً فأمره بلزوم الاطاعة أيضاً كذلك ، وان كان فلا يحتاج الى الامر بالاطاعة ، فعلى كل تقدير يكون الامر بالاطاعة لغواً وبلا فائدة وبلا ملاك . وأما احتمال ان يكون مفهوم الاطاعة عبارة عن اتيان المأمور به بقصد الامر خرج ماخرج وبقي الباقي تحت العموم ، فمخالف للمتفاهم العرفي قطعاً .

واما الآية الثانية فأجنبية عن هذا المقام ، لانها بصدد ان تكون العبادة خالصة لله ، ولا يجعل غيرالله شريكا فيها ، اويكون المراد منها هو الاعتراف بالعبودية لله بدون أن يشرك به ، كما ورد في عدة من التفاسير .

واما الاخبار فالظاهر منها ، ان العمل بحسب الاجر الاخروي لايفيد الا مع النية ، أو لايوجب كمال النفس الا مع النية ، وهذا المعنى اجنبي عما هو محل الكلام .

(تذييل)

قد تقدم فى الامر الاول ـ من الامور التي رتبناها لتنقيح هذا البحث ـ ان احد معاني التعبدي والتوصلي . هو أن الواجب التعبدي عبارة عن الواجب الذي تعتبر فيه المباشرة والارادة ، وان يكون امتثاله بفعل المباح لا المحرم ، والتوصلي بخلاف ذلك فى كل ذلك ، فاذا علمنا بأن الوجوب من اي واحد من القسمين فهو ، وإن شككنا فى انه من اي واحد منهما ، فهل مقتضى الاطلاق اللفظي هو اي واحد منهما . وعلى تقدير عدم الاطلاق ، فماذا يكون مقتضى الأصول العملية ؟ يحتاج تنقيح المقام الى التكلم في مقامات ثلاثة :

(الاول) ـ فى انه هل مقتضى الاطلاق هو لزوم المباشرة او عدمه ؟ وعلى تقدير عدم الاطلاق ، فماذا يكون مقتضى الأصول العملية ؟ فنقول : لاشك في ان مقتضى ظهور هيئة الخطاب والامر هو صدور المادة عن نفس المخاطب . وأما كفاية صدورها عن الغير بالاستنابة أو بالتبرع ، فيحتاج الى مجيء دليل على سقوطه اي الفعل عنه بفعل النائب أو المتبرع . واما أن كل ماتتطرق فيه النيابة يتطرق فيه التبرع أوليس كذلك كبعض فروع الجهاد ، حيث يمكن فيه النيابة ، ولا يمكن فيه التبرع ، فللبحث عنه محل آخر . واما اذا لم يكن دليل في البين على جواز الاستنابة أو التبرع ، فمقتضى الاطلاق هو عدم جواز الاثنين ، لان الاطلاق يدفع ثبوت كل مايحتاج ثبوته في مقام البيان الى مؤونة زائدة . وقد يكون الاطلاق موجباً لضيق دائرة الانطباق ، وإن كان في الاغلب يوجب سعة دائرة انطباق المطلق. ولذلك قالوا : إن إطلاق الوجوب يقتضي ان يكون نفسياً عينياً تعيينياً ، اذ بيان مقابل كل واحد من هذه الثلاثة ـ في مقام الاثبات ـ يحتاج الى مؤونة زائدة ، فالاطلاق يدفعه وان كان موجباً لضيق انطباق دائرة المطلق . ولاشك فى أن الاستنابة ترجع الى تخيير المكلف بالتخيير الشرعي بين ان يأتي بالمتعلق مباشرة أو يستنيب وليس التخيير عقلياً لعدم جامع خطابي فى البين حتى يكون ذلك الجامع مورداً للخطاب

والجامع الملاكي يمكن تحققه في التخيير الشرعي أيضاً اذ مناط كون التخيير عقلياً هو الجامع الخطابي لا الملاكي كما سيجيء تحقيقه فى محله إن شاء الله تعالى ولا شك في أن مقتضى الاطلاق ـ فى دوران الامر بين التعيين والتخيير الشرعي ـ هو التعيين لما ذكرنا، وإن كان هذا الكلام أيضاً لايخلو من إشكال من جهة أن مرجع الاستنابة في الحقيقة الى ان الواجب يسقط عنه بفعل النائب بجعل بدنه بدنا تنزيلياً للمنوب عنه حتى يصير فعله من قبله لا الى التخيير بين المباشرة والاستنابة لانه من المعلوم أنه لايسقط عنه بصرف الاستنابة ففي الحقيقة حال الاستنابة والتبرع واحد ومرجعهما الى أن الوجوب يسقط عن المخاطب والمكلف بفعل النائب والمتبرع أم لا ، فان علمنا بجواز الاستنابة والتبرع نعلم بالسقوط وأما فى صورة الشك فالاطلاق يقتضي عدم سقوط الواجب عن المكلف بفعل الغير مطلقاً سواء كان نائباً أو متبرعا .

هذا كله لو كان اطلاق في البين وأما لو وصلت النوبة الى الاصول العملية لعدم الاطلاق فقيل بجريان البراءة لانه بعد اتيان النائب أو المتبرع نشك في ثبوت التكليف فى تلك الحالة فيكون مجرى للبراءة ، وفيه أن قبل اتيان النائب أو المتبرع لاشك في توجه التكليف الى المكلف فبعد اتيانهما يكون شكا فى السقوط لافى الثبوت فيكون مجرى للاشتغال، لما ذكرنا مراراً من أن الضابط في باب الاشتغال هو الشك في السقوط، كما أن الضابط فى باب البراءة هو الشك فى الثبوت ، وأنت خبير بأنه من أول الامر لاندري بأن الوجوب مطلق اي يكون حتى في ظرف وجود فعل النائب أو المتبرع أو مشروط بعدم وجود فعل النائب أو المتبرع أو ليس الوجوب فى ظرف وجود فعل أحدهما بناء على أنه يلزم من الاشتراط محذور الدور كما سيجيء تحقيقه فى بيان حقيقة الواجب التخييري إن شاء الله تعالى ففي ظرف وجود فعل أحدهما الوجوب مشكوك الثبوت من أول الامر لامشكوك السقوط فيكون مجرى للبراءة .

ثم أنه هل يجري الاستصحاب فى المقام بأن يقال قبل وجود فعل النائب أو المتبرع كان وجوب متوجه الى المكلف قطعاً وبعد وجود فعلهما أو احدهما نشك فى

سقوط ذلك الوجوب فيستصحب وجوده وبقاؤه ، أولا يجري بأن يقال (أولا) ان الوجوب المطلق أو المشروط كل واحد منهما بالخصوص لايمكن استصحابه لعدم كون كل واحد منهما بالخصوص محرزاً واستصحاب الجامع بينهما لايثبت أحدهما بالخصوص والتعبد ببقاء الجامع بين ماهو لايسقط بفعل الغير وبين ماهو يسقط به مع وجود ذلك الفعل لاأثر له وذلك لأن الجامع بين ماينعدم بفعل الغير وما لا ينعدم في ظرف وجود فعل الغير لايمكن أن يكون له أثر والا ليس بجامع إذ لاينطبق على ماينعدم حينئذ . و (ثانياً) أن الواجب المشروط في حال عدم حصول شرطه ليس بواجب حقيقة بل يطلق عليه الواجب مجازاً وفي ظرف وجود فعل النائب أو المتبرع الذي هو نقيض شرط الوجوب على المخاطب ليس وجود للواجب المشروط قطعاً فكيف يتصور الجامع بين ماهو الواجب حقيقة كالواجب المطلق وبين ماهو الواجب مجازاً كالواجب المشروط عند عدم شرطه ، أللهم الا أن يقال إن هذا فيما إذا كان نقيض الشرط حاصلا من أول الامر اي من زمان وجود الخطاب وتوجيهه الى المكلف وأما إذا مضى زمان ولم يكن فعل النائب والمتبرع حاصلا فلو كان الوجوب مطلقاً أو مشروطاً فقد حصل الجامع بين الوجوبين على كل تقدير وبعد حصول فعل أحدهما يبقى الشك في بقائه فيستصحب ، و (ثالثاً) بأن البراءة حاكمة على هذاالاستصحاب لأن موضوع هذا الاستصحاب هو الشك في بقاء الجامع بين الوجوبين وهو مسبب عن الشك في تقييد الواجب بكونه فى ظرف عدم اتيان الغير اي النائب أو المتبرع لأنه لو علم بالتقييد يعلم بعدم البقاء ولو علم بعدم التقييد يعلم بالبقاء فالشك في البقاء الذي هو موضوع هذا الاستصحاب مسبب عن الشك في التقييد فاذا ارتفع التقييد بالبراءة تعبداً يرتفع موضوع هذا الاستصحاب تعبداً وهذا معنى الحكومة ، وهذا الكلام سار فى جميع موارد الأقل والاكثر بمعنى أنه بعد الاتيان بالاقل يشك فى سقوط الوجوب لأنه لو كان فى حاق الواقع متعلقاً بالاقل سقط بالامتثال وأما لو كان فى حاق الواقع متعلقاًبالاكثر فالوجوب باق ، ومع ذلك لايجري الاستصحاب لماذكرنا

من أن هذا الشك مسبب عن الشك في تعلق الوجوب بالاكثر أو بالاقل ، فاذا ارتفع هذا الشك بالبراءة عن وجوب الاكثر تعبداً فيرتفع موضوع الاستصحاب تعبداً وهذا عين الحكومة ، فتلخص أن فى جميع موارد الاقل والاكثر التي تجري فيها البراءة عن الاكثر تكون البراءة حاكمةعلى استصحاب بقاء الوجوب بعد اتيان الاقل.

(المقام الثاني) ـ فى أن الاطلاق أو الاصل العملي عند فقدههل يقتضي كون الواجب إرادياً اختياريا أو لا ؟ بمعنى أن الوجوب هل تعلق بالفعل المقيد بكونه مراداً أو الحصة التوأمة منه مع الارادة أو جاء التضييق من قبل نفس الامر بمعنى أن الامر حيث أنه لغرض احداث الداعي في المكلف وتحريكه لأن يريد فيفعل فلا يعقل شموله للفعل غير المراد ، فقهراً يتضيق متعلق الأمر ويختص مانسميه الواجب بالفعل الذي يكون متعلقاً للارادة ولا يمكن أن يكون مطلقاً .

وتحقيق المقام هو أنه لاينبغي أن يشك في أن الافعال بموادها وهيئاتها غير مأخوذة فيها الارادة والاختيار لا الاختيار الذي هو بمعنى الارادة ولا الذي هو مقابل للكراهة ولاالذي هو مقابل للاضطرار ، وذلك لوضوح صدق الاكل والشرب مثلا على الاكل والشرب اللذين صدرا بغير إرادة وعن إكراه وعن اضطرار ، وهكذابالنسبة الى هيئة أكل وشرب ويأكل ويشرب ولا فرق في الهيئات بين هيئة الأمر وبين هيئة الفعل الماضي والمضارع ، وأما احتمال مجيء التضييق من قبل نفس الأمر في المتعلق لانه لغرض تحريك المكلف الى أن يريد فيفعل ، لأن الامر عبارة عما هو يحدث الداعي الى الفعل فى المكلف ولا يمكن إحداث الداعي الى الفعل مع الغفلة وبدون الارادة ، فلابد أن يكون مايصدق عليه أنه مأمور به وما يكون مصداقاًللواجب بالحمل الشائع الصناعي هو الفعل لامطلقاً اي سواء أراد أم لا بل الفعل التوأم مع الارادة ، فمضافا الى أن هذا الاحتمال فى حد نفسه لايخلو عن إشكال لا يفيد تضييق الواجب بحيث لاينطبق على الفعل غير المراد لأنه على فرض عدم شمول الأمر للحصة غير المرادة لافرق بين الحصتين في شمولها للمصلحة أصلا . أما (أولا) فمن

جهة القطع بأن إرادة المكلف لادخل لها في المصلحة لانه لو كان لها دخل لكانت تؤخذ في متعلق الامر و (ثانياً) أن التضييق الذي يتحقق ويوجد من قبل نفس الامر في المتعلق ككونه مقدوراً مثلا بناء على أن الامر هو عبارة عن البعث الى أحد طرفي المقدور لأن القدرة شرطها حسن الخطاب ، و (بعبارة اخرى) بناء على أن يكون أخذ القدرة في متعلق الأمر من ناحية نفس الامر ـ لأن الامر بغير المقدور لايمكن ، لأنه قبيح وشرط حسن الخطاب أن يكون المأمور به مقدوراً ـ لايمكن أن يكون دخيلا في المصلحة لان وجود الامر معلول للمصلحة فلا يمكن أن يكون معلوله علة للمصلحة .

فتلخص من جميع ما ذكرنا أنه على فرض تسليم قصور الامر عن شموله للحصة غير المرادة لاقصور في المصلحة أصلا فلا يبقى فرق بين الحصتين في اتيان الواجب بهما أصلا لانه لاشك في كفاية المصلحة في اتيان الواجب ولا يحتاج الى وجود الأمر كما يجيء في باب التزاحم بين الاهم والمهم إن شاء الله تعالى من أنه مع سقوط أمر المهم بواسطة التزاحم تكفي المصلحة في امتثال الواجب فلا يبقى شك في أنه هل يسقط الواجب بالحصة غير المرادة حتى يرجع الى الاطلاق أو الى الاستصحاب مع فقده وإن كنا بينا مافي الاستصحاب على فرض الوصول الى ذلك المقام .

(المقام الثالث) ـ في أن مقتضى الاطلاق أو الاصل العملي عند فقده هل هو سقوط الواجب باتيان الفرد المحرم أم لا بل لايسقط إلا باتيان الفرد المباح من الطبيعة التي تعلق بها الامر ؟

وتحقيق المقام أن الواجب اما تعبدي وإما توصلي فان كان من قبيل الأول فدليل الحرمة بالنسبة الى دليل الوجوب إما من قبيل العموم والخصوص المطلق وإما من قبيل العموم والخصوص من وجه فان كان من قبيل الاول بمعنى أن يكون دليل الحرمة أخص من دليل الوجوب كما لو نذر أن يصوم يوماً من أيام السنة مع ورود النهي عن صوم يوم العيدين فرجع هذا الى تقييد مورد الوجوب بغير مورد الحرمة ، فلا يسقط الوجوب باتيان الفرد المحرم حتى مع الغفلة عن حرمته ويكون من قبيل النهي

عن العبادة فلامصلحة ولاملاك في الفرد المنهي عنه لأن الكاشف عن الملاك هو الامر والمفروض أنه قيد متعلقه بغير الفرد المحرم ، بل الكاشف عن المفسدة وهو النهي موجود ، ومن ذلك تعلم بعدم مسقطية الفرد المحرم ، ولو كان الواجب توصلياً لعدم الملاك في هذه الصورة حتى في حال الجهل ، إلا أن يجيء دليل خارجي على وجود الملاك في هذه الصورة أيضاً .

وأما إن كان من قبيل الثاني ـ اي كانت النسبة بين الدليلين العموم والخصوص من وجه ـ فان قلنا بأن التركيب في مورد الاجتماع اتحادي من جهة القول به مطلقاً أو من جهة أن متعلق المتعلق عنوان انتزاعي كقوله (أكرم العلماء) وقوله (لاتكرم الفساق) فيرجع أيضاً الى تقييد دليل الوجوب بغير مورد الاجتماع ولا يكون مسقطاً للواجب حتى مع الجهل بالحرمة لعين ماذكرنا فى الصورة الاولى ، وأما إن قلنا بأن التركيب انضمامي ولا يسري الامر الى متعلق النهي ولا النهي الى متعلق الامر فمع الالتفات الى الحرمة لايكون مسقطاً للواجب لعدم تمشي قصد القربة وعدم امكان تحققه ، وأما مع الجهل فلا مانع فى البين أصلا لوجود الملاك بل الامر وامكان اتيانه بقصد القربة .

هذا كله إن كان الواجب من قبيل الأول اي كان تعبديا ، وأما إن كان توصلياً أي لايحتاج سقوط الامر الى قصد القربة ، فان كان الدليلان من قبيل الاول اي كان بينهما عموم وخصوص مطلق فقد تقدم أن مرجعه الى تقييد دليل الوجوب ولا يسقط بالفرد المحرم لعدم الملاك ولا فرق في ذلك بين أن يكون الواجب توصلياً أو تعبديا ، وأما إن كان الدليلان من قبيل الثاني اي كان بينهما عموم وخصوص من وجه فان قلنا بأن التركيب اتحادي فالامر أيضاً كذلك وأما إن قلنا بأن التركيب انضمامي فيصح مطلقاً ويكون اتياناً للواجب .

فقد ظهر من مجموع ما ذكرنا فى هـــذا الباب أن مقتضى الاطلاق فى المقام هو لزوم المباشرة وعدم السقوط بفعل الغير ومع فقده فعند وجود فعل النائب

أو المتبرع وجوب مباشرته مشكوك فيه فيكون مجرى للبراءة ، وفى (المقام الثاني) مقتضى الاطلاق أو بواسطة وجود الملاك عدم الفرق في اتيان الواجب وحصول الغرض بين أن يصدر عن إرادة أو عن غيرها ، وفي (المقام الثالث) ما ذكرنا من التفصيل ، حاصله عدم سقوط الوجوب بفعل المحرم مطلقاً إذا كان بين الدليلين عموم وخصوص مطلق وأيضاً على القول بالامتناع مطلقاً لو كان بينهما عموم من وجه وأما على القول بالجواز فالسقوط مطلقاً إن كان الواجب توصلياً وفى خصوص صورة الجهل بالحرمة إن كان تعبديا .

(المبحث الثالث في أقسام الوجوب)

اعلم أن للوجوب أو للواجب تقسيمات :

(منها) ـ تقسيمه الى المطلق والمشروط وبيان حقيقتها يحتاج الى رسم امور :

(الاول) ـ أن جعل الاحكام وإنشاءها هل هو على نحو القضايا الحقيقية أو على نحو القضايا الخارجية وقبل تعيين ان الجعل على اي النحوين لابد أن نبين أولا معنى القضية الحقيقية والقضية الخارجية والفرق بينها وما به تمتاز إحداهما عن الاخرى فنقول القضية الحقيقية عبارة عن ورود الحكم على الموضوع المفروض الوجود بمعنى أن الحاكم يفرض تحقق عنوان ويحكم على ذلك العنوان على تقدير وجوده في الخارج حتى أنه في القضية الشخصية لو قال ياصديقي ادخل داري يكون من هذا القبيل لأن الحاكم والآمر بالدخول فرض عنوان أن هذا الشخص صديقه وأورد الحكم على هذا العنوان على فرض تحققه فى الخارج ولذلك لو لم يكن هو صديقه وكان الآمر مخطئاً فى اعتقاده ليس له أن يدخل لأن الامر بالدخول واذنه له فيه مترتب على وجود ذلك العنوان خارجا لا اعتقاداً ولو لم يكن . نعم لو قال يازيد ادخل داري وكان أمره بالدخول لاعتقاد أنه صديقه فهنا يجوز له الدخول وإن لم يكن صديقه لان الآمر فى هذه الصورة لم يرتب الحكم والاذن بالدخول على عنوان مفروض الوجود في الخارج بل اذن لهذا الشخص الخارجي بالدخول ، غاية الامر باعتقاد أنه صديقه وأخطأ في هذا الاعتقاد

وخطؤه في اعتقاده لايوجب رفع اذنه بل يكون من قبيل تخلف الداعي في باب المعاملات حيث أنه لايوجب بطلان المعاملة لأن الانشاء هناك وقع على نقل هذا الثمن مثلا بعوض انتقال هذا الدواء اليه بداعي أن يبرئه من مرضه فعدم حصول البرء وتخلف هذا الداعي لايوجب عـــدم انشاء ذلك النقل والانتقال فلا يبقى وجه لبطلان المعاملة .

وحاصل الكلام أن القضية الحقيقية عبارة عن ورود الحكم على عنوان يكون موضوعا له على تقدير وجوده فى الخارج سواء كانت الجملة خبرية أو انشائية حملية أو شرطية كلية أو شخصية كما ذكرنا ، نعم في هذا الاخير اطلاق القضية الحقيقية عليه خلاف اصطلاح المنطقيين اذ أنهم لا يطلقونها إلا على القضية الكلية ، ولـكن المناط في الجميع عندنا في هذا المقام واحد إذ المناط عندنا في هذا المقام هو أن يكون موضوع الحكم عنوان فرض وجوده خارجا سواء كان كلياً أو كان ذلك العنوان المفروض الوجود صفة مفروضة في شخص خارجي كما ذكرنا في (ياصديقي ادخل داري).

وأما القضية الخارجية فهي عبارة عن ترتب الحكم على موضوع موجود فى الخارج سواء كان الموضوع شخصاً واحداً أو أشخاص متعددة فلو حكم على جامع انتزاعي عن الأشخاص الخارجية بحيث يكون المحكوم عليه نفس تلك الاشخاص الخارجية والتعبير بالجامع إما لسهولة البيان أو لعدم معرفة الاشخاص بعناوينهم الخاصة كقولك كل من في العسكر قتل أو كل دار فى البلد انهدمت تكون القضية في جميع هذه الصور والفروض قضية خارجية ، لأن المناط في كون القضية خارجية أن يكون الحكم وارداً على هذا الشخص أو الأشخاص الموجودة في الخارج لا أنه يفرض وجودها في الخارج ويحكم عليها والجامع لو كان في البين يكون بصرف الصورة وظاهر اللفظ وإلا فتعلق الحكم نفس الموضوعات الخارجية .

ولذلك الجواب الصحيح عن الاشكال المعروف وهو أن الاستنتاج من الشكل الاول دوري هو أن هذا الاشكال وارد وصحيح لو كانت الكبرى من قبيل القضية

الخارجيه لأنه حينئذ يكون العلم بالنتيجة موقوفا على العلم بكلية الـكبرى والعلم بكلية الـكبرى موقوف على العلم بالنتيجة ، وأما لو كانت الـكبرى من قبيل القضية الحقيقية فلا يبقى محل لهذا الاشكال أصلا لعدم توقف العلم بالـكبرى على العلم بالنتيجة ، وذلك لما بينا من أن الحكم في القضية الحقيقية يكون على الموضو ع المفروض الوجود ولو لم يكن له فرد ومصداق أصلا ، فإذا كان موضو ع القضية الحقيقية كليا كما هو الاصطلاح عند المنطقيين فالحكم على العنوان العام المفروض الوجود بمناط واحد فى الجميع اي جميع وجودات ذلك العنوان العام فحين مايلقي الحاكم الـكبرى أو يتصورها عند نفسه لانظر له الى الأفراد والخصوصيات أصلا بل يرى الملاك في ذلك العنوان العام ويحكم بحكم انشائي أو اخباري ، مثلا إذ يقول كل متغير حادث يرى أن التغير لايلائم القدم فيحكم بحدوث كل مايتصف بهذا العنوان من دون توجه والتفات الى مصاديق هـذا العنوان فالحكم في الـكبرى لايتوقف على معرفة الصغرى .

ومما ذكرنا ظهر لك أن إحدى الجهات التي تمتاز بها القضية الحقيقية عن الخارجية هو أن الحكم فى الاولى يكون بمناط واحد في جميع وجودات عنوان الموضو ع بخلاف القضية الخارجية فانه يمكن أن يكون المناط فى كل شخص غير ماهو المناط في الآخر بل لو كان المناط في الجميع واحداً لكان صرف اتفاق وليس من مقتضيات نفس القضية الخارجية .

وأيضاً ظهر مما ذكرنا أن الانشاء في القضية الخارجية لا ينفك عن الحكم المنشأ بحسب الفعلية ولا تقدم ولا تأخر بينهما إلا بحسب الرتبة ففي حال انشاء الحكم فيها يتحقق الحكم المنشأ ويصير فعلياً وتكون نسبة فعلية الحكم الى الانشاء نسبة المعلول الى العلة ، وأما في القضية الحقيقية ففعلية الحكم تابعة لوجود موضوعه في الخارج لما ذكرنا من أن الموضو ع فى القضية الحقيقية ـ واقعاً ـ هو الوجود الخارجي لذلك العنوان الذي جعل موضوعا فى القضية ومعلوم أنه لايمكن تحقق الحكم بدون تحقق موضوعه فصيرورة الحكم فعلياً قبل تحقق موضوعه محال .

وأما ماأفاده استاذنا المحقق (قده) من أن فعلية الحكم ليست تابعة لوجود الموضوع خارجا والذي هو تابع لوجوده الخارجي نفس باعثية الحكم ومحركيته وفاعليته بمعنى أن تحريكه للمأمور والمكلف نحو اتيان المأمور به منوط بوجود الاستطاعة مثلا في الخارج وهكذا بالنسبة الى سائر شرائط الموضوع ونفسه أيضاً ، بل وكذا بالنسبة الى الموضوع بمعنى متعلق المتعلق فانه قد يطلق عليه الموضوع أيضا ، فلو جاء أمر وتوجه الى المؤمنين باكرام العلماء والسادات مثلا فلا يصير هذا الحكم محركا إلا بعد وجود المكلف مع شرائطه وهكذا لا يكون محركا إلا بعد وجود العلماء والسادات ، وأما بالنسبة الى أصل وجود الحكم وتحققه وفعليته بهذا المعنى فلا يحتاج الى الوجود الخارجي للموضوع بكلا المعنيين أصلا ، وذلك من جهة أن ظرف الجعل والانشاء هو الذهن فالحاكم يتصور الموضوع ويحكم عليه بحكم . نعم ليس الموضوع موضوعا بوجوده الذهني ومن حيث أنه موجود في الذهن بل بما هو مرآة للخارج ، فكأن الحاكم يراه في الخارج بهذه الملاحظة الذهنية فيحكم عليه فموضوع الحكم ماهو الموجود في الذهن لافي الخارج غاية الامر بما هو مرآة للخارج لا بما هو موجود في الذهن فبمحض تصور الموضوع ووجوده في الذهن وانشاء الحكم عليه يوجد ويتحقق الموضوع ، وإلا يلزم تفكيك الانشاء عن المنشأ وهو محال ، وأيضاً يلزم تحقق الايجاد بدون الوجود والايجاب بدون الوجوب مع أن الفرق بينهما اعتباري ولا يمكن تفكيك أحدهما عن الآخر .

(ففيه) أن ظرف الحكم وإن كان هو الذهن ولكن حيث أنه يكون مرآة للخارج في الحقيقة الموضوع يكون نفس الخارج و (بعبارة اخرى) أن الموضوع في القضية الذهنية وإن كان هي الصورة الذهنية بلا كلام ولكن هذه الصورة حيث اخذت موضوعا للحكم بما أنها حاكية عن الخارج ، فالاعتبار الشرعي اي ذلك الحكم المجعول من قبله متعلق بنفس الموضوع الخارجي ، والسر في ذلك أن الحكم الشرعي يتعلق بما هو ذو الملاك وذو الملاك والمصلحة ليس الا الموضوع الخارجي

لا الصورة الذهنية فاذا حكم الشارع بنجاسة الدم مثلا فالموضوع هو الدم الخارجي لا الصورة الذهنية من الدم لأن اعتبار النجاسة فيها لغو (إن قلت) إن الصورة الذهنية موضوعة بما هي حاكية عن الخارج ومرآة له لا بما هي موجودة في الذهن (قلنا) هذا عين ماذكرنا من أن الموضوع في الحقيقة هو هذا الشيء بوجوده الخارجي ولكن في مقام الجعل والانشاء حيث أنه لا يمكن انشاء الحكم على نفس الموضوع الخارجي بلا توسيط الصورة الذهنية فتؤخذ تلك الصورة بما هي مرآة للخارج فيحكم على الخارج بتوسيط الصورة الذهنية .

وبعد ماتحقق أن الموضوع بكلا معنييه اي بمعنى المكلف وشرائطه ككونه حراً بالغاً عاقلا مستطيعاً مثلا وبمعنى متعلق المتعلق كالعلماء والسادات فى قوله : (أكرم العلماء والسادات) مثلا لابد وأن يكون موجوداً فى الخارج حتى يتحقق الحكم ويصير فعلياً تعرف أن حقيقة الواجب المشروط بالمعنى المعروف عند المشهور هو أن يكون الوجوب منوطاً بوجود قيد فى جانب الموضوع سواء كان بصورة الجملة الشرطية أو كان بصورة الجملة الوصفية إذ مالم يوجد الموضوع بجميع قيوده لا يوجد الحكم ، لما بينا أن الحكم تابع لوجود الموضوع بحسب الفعلية والتحقق ، ولذلك قالوا إن إطلاق الواجب على الواجب المشروط قبل حصول شرطه مجاز ولا فرق في ذلك بين أن يقول: المستطيع يجب عليه الحج أو إن استطعت فحج .

وقد عرفت مما ذكرنا أيضاً أن قياس الانشاء فى التشريعيات على الايجاد فى التكوينيات باطل لأن الايجاد في التكوينيات يلازم الوجود بل هو عينه والفرق اعتباري فغرض أنه أوجد شيئاً ولكن ماوجد ذلك الشيء خلف فتأخر الوجود عن الايجاد محال فى الجعل التكويني ، وأما الجعل التشريعي فليس إلا اعتبار شيء فى مورد وعلى موضوع والاعتبار ليس ايجاد شيء واقعي له مابحذاء فى الخارج حتى يكون لازم التحقق حال الاعتبار بل كما يمكن اعتبار شيء يكون متحققاً حال الاعتبار كذلك يمكن اعتبار شيء متأخر عن زمان الاعتبار ، والحاصل أن تحقق الأمر الاعتباري

تابع لكيفية اعتباره ووجود موضوعه في الخارج بناء على أن يكون موضوعه الوجود الخارجي ، فالنقض على ماذكرنا من التفكيك بين الانشاء وفعلية الحكم في القضايا الحقيقية بعدم جواز التفكيك في التكوينيات ليس كما ينبغي .

وأيضاً قدعرفت أنه بناء على أن يكون جعل الأحكام على نهج القضايا الحقيقية ليس في البين شيء إلا انشاء الحكم وفعليته بعد وجود موضوعه وليس حكم انشائي في البين أصلا ، وانشاء الحكم غير الحكم الانشائي ولو اصطلح أحد على تسمية ذلك بذلك فلا مشاحة في الاصطلاح ، ولكن الظاهر من كلام القائل بالحكم الانشائي أنه من مراتب الحكم واقعاً وإطلاق الحكم عليه حقيقة وبالالتزام به يرفع التصويب المجمع على بطلانه .

ومما تمتاز به القضية الحقيقية أيضاً عن القضية الخارجية أن الموضوع في القضية الحقيقية بكلا معنييه مع جميع قيوده وشرائطه هو هذه الأشياء بوجودها الخارجي فالانسان العاقل البالغ الحر المستطيع بوجوده الخارجي موضوع لوجوب الحج لا بوجوده العلمي وكذلك بالنسبة الى متعلق المتعلق مثل العلماء والسادات بوجودهم الخارجي موضوع لا بوجودها العلمي ، وأما في القضية الخارجية فجميع القيود المأخوذة في جانب الموضوع لابد وأن تكون مدخليتها في الحكم بوجودها العلمي وإلا تخرج القضية عن كونها قضية خارجية وقد قلنا سابقا أنه إن قال مثلا (يازيد) ادخل داري باعتقاد أنه صديقه فالقضية خارجية ويجوز له الدخول ولو كان الآمر اخطأ في اعتقاده وكان زيد عدوه لا صديقه وأما لو قال ياصديقي ادخل أو كل من كان صديقي فليدخل فالقضية ليست بخارجية وكل من رأى نفسه غير صديقه بل كل من لم ير نفسه صديقه ليس له أن يدخل ، و (بعبارة اخرى) في القضية الخارجية الحاكم بعد ماعلم بوجود كل مايراه شرطاً أوقيداً يحكم حكما فعلياً على موضوع خارجي وليس حكمه معلقاً على وجود شيء آخر بخلاف القضية الحقيقية فان الحاكم يجمع جميع مايراه من القيود والشروط ويفرض وجودها في الخارج ويحكم على ذلك التقدير عليها ولا أثر لوجودها

العلمي أصلا بل الحكم لا يتحقق إلا في ظرف وجود جميع مافرض وجودها وحكم على ذلك التقدير .

ويترتب على هذه الجهة من الفرق بين القضيتين امور كثيرة (منها) ـ عدم معقولية الشرط المتأخر بناء على أن يكون جعل الأحكام على نحو القضايا الحقيقية ، وذلك لأن مبنى امكان الشرط المتأخر عند من يقول به كما سيجيء فى محله عما قريب إن شاء الله تعالى هو أن الشيء بوجوده العلمي شرط لا بوجوده الخارجي وقد عرفت أن جميع القيود والشروط في القضايا الحقيقية تؤخذ مفروض الوجود ومالم تتحقق في الخارج ولا يوجد الجميع فيه لا يتحقق الحكم ولا يوجد ففرض كون الشرط متأخراً مع كون جعل الحكم على نهج القضايا الحقيقية خلف .

و (منها) ـ عدم جريان النزاع المعروف من أن الخطاب هل هو مخصوص بالحاضرين أعني المشافهين أو يشمل الغائبين بل المعدومين بناء على كون جعل الأحكام على نهج القضايا الحقيقية ، لأن الحكم بناء على هذا ليس متوجهاً الى الأشخاص أصلا حتى يقال بأنه خاص بالمشافهين أو يشمل كذا وكذا بل وارد على عنوان كلي اخذ مفروض الوجود مع جميع قيوده وشرائطه فلا محالة يشمل جميع من يكون هذا العنوان منطبقاً عليه .

و (منها) ـ أيضاً عدم جريان نزاع أنه هل يجوز أمر الآمر مع العلم بانتفاء شرطه بناء على كون جعل الأحكام من قبيل القضايا الحقيقية وعلى ذلك النهج لأنه لا دخل لعلم الآمر بوجود الشرط فيها أصلا لما بينا من أن جميع القيود والشرائط يؤخذ فيها مفروض الوجود فى الخارج فالوجود العلمي أجنبي عنها .

ومما تمتازان به أيضاً هو أن النزاع المعروف أعني النزاع فى أن المجعول هل هو سببية الاسباب الشرعية لتلك المسببات أو نفس المسببات عند حصول أسبابها يجري بناء على أن يكون جعل الأحكام على نهج القضايا الحقيقية ، وأما إذا كان على نهج القضايا الخارجية فليس فيها إلا الأحكام الشخصية على أشخاص خاصة ، نعم صدور

هذا الحكم الشخصي على كل واحد من هـذه الأشخاص بعد علمه بوجود شرائط الحكم فيه فليس ههنا سببية ومسببية فى البين حتى يقع النزاع في أن المجعول هل هو السبب أو المسبب ، هذا وإن كان الامر بناء على كون الجعل على نهج القضايا الحقيقية أيضاً عند التحقيق كـذلك ، اي ليس سببية ومسببية فى البين بل حكم وموضوع والمجعول هو الحكم على الوضوع الـكذائي .

هذا كله في بيان معنى القضية الحقيقية والخارجية وآثارهما ومابه يمتاز كل عن الآخر وأما ان جعل الأحكام على اي النحوين فالظاهر بل المتعين أنه على نهج القضايا الحقيقية ، لأن الجعل التشريعي مثل الجعل التكويني تابع للمصالح والمفاسد فاذا كان في علم الله تعالى صدور الحج مثلا عن الانسان العاقل البالغ المستطيع من امة محمد صلى الله عليه وآله ذا مصلحة ملزمة تتعلق إرادته التشريعية بلزوم صدوره عن كل من ينطبق عليه مثل هذا العنوان وإلا يلزم تخلف الارادة عن ملاكها وهو من قبيل انفكاك المعلول عن علته ، و (بعبارة اخرى) المصالح الموجودة في الأفعال الصادرة عن الأشخاص المقيدة بقيود خاصة من العناوين والعوارض الطارئة على الانسان التي لها دخل فى مصالح تلك الأفعال الصادرة من تلك الأشخاص معلومة في الازل لانه لايعزب عن علمه مثقال ذرة ، فاذا كانت الارادة تابعة للعلم بالمصلحة كما ذكرنا وقلنا أن نسبتها الى المصلحة التامة الملزمة مثلا في الواجبات نسبة المعلول الى العلة ، فلامحالة يقع ذلك العنوان الكلي المتعلق بموضوع خارجي كلي تحت الارادة وذلك كقوله (أكرم العلماء) مثلا ، فالارادة الأزلية تعلقت بطبيعة الاكرام المتعلقة بطبيعة العلماء مثلا لأن المصلحة فى مثل هذا الشيء ولا يمكن أن لاتتعلق الارادة الأزلية به وإلا يلزم تخلف المعلول عن علته ، وهكذا الأمر بعينه في جانب الوضوع بمعنى المكلف فصدور الحج مثلا إذا كان ذامصلحة وذلك فيما اذا كان الفاعل عاقلا بالغاً حراً مستطيعاً وهذا المعنى معلوم في الأزل فقهراً يتوجه الخطاب الى العنوان المستجمع لهذه القيود فى الازل اي يفرض وجود هذا العنوان الجامع لهذه القيود وعلى تقدير وجوده يريد الحج منه .

والحاصل أن الآمر الحكيم إذا رأى المصلحة الملزمة في فعل متعلق بموضوع سواء كان ذلك الموضوع مقيداً بقيود أو كان مطلقاً بشرط ان يكون صادراً عن عنوان مقيد بقيود أو كان مطلقاً فلا محالة تتعلق إرادته بذلك الفعل على تقدير وجود ذلك العنوان المقيد أو المطلق الذي هو المكلف ، وهكذا على تقدير وجود ذلك العنوان الذي يكون متعلق المتعلق مطلقاً كان أو مقيداً ، فموضوع التكليف بمعنى المكلف مع جميع قيوده وشرائطه التي لها مدخلية في مصلحة الفعل الصادر عنه وهكذا الموضوع بمعنى المتعلق لعمل المكلف مع جميع قيوده وشرائطه التي لها دخل في المصلحة مع نفس الفعل الذي هو متعلق التكليف بجميع أجزائه وشرائطه واعدام موانعه معلوم في الأزل ، فتتعلق الارادة الازلية بذلك الفعل على فرض وجود الموضوع بكلا معنييه مع جميع قيودهما وشرائطهما ، فالمصلحة في ذلك الفعل حيث يكون على ذلك التقدير فالارادة أيضا تكون كذلك لما ذكرنا من التبعية .

(الامر الثاني) ـ في أنه هل الشرط في القضية الشرطية الذي هو قيد للجزاء قيد لهيئة الجزاء أو لمادته أو للمجموع المركب منهما ، والمقصود من المجموع المركب هو مفاد جملة الجزاء ولا فرق في النتيجة بين الاحتمالات الثلاث ، ولكن المقصود في المقام أنه بحسب القواعد العربية وماهو متفاهم العرف في مقام المحاورة أي واحد من هذه الاحتمالات هو ظاهر الكلام .

فنقول اما عدم الفرق بين الاحتمالات الثلاث فمن جهة أنه لو كان الشرط قيداً لما هو مفاد الهيئة وهو الوجوب مثلا فتكون النتيجة اناطة الوجوب بالشرط ففي مثل إن استطعت فحج يكون مفاد هيئة الجزاء الذي هو وجوب الحج منوطاً بوجود الاستطاعة فما لم تتحقق الاستطاعة لاوجوب في البين وهذا هو الواجب المشروط عند المشهور ، ولذلك قالوا ان إطلاق الواجب على الواجب المشروط قبل حصول شرطه مجاز وإن شئت قلت أن الشرط بناء على هذا فوق دائرة الطلب والوجوب لاتحتها .

ولو كان الشرط قيداً للمادة يعني للحج فكأن الطلب متعلق بالحج الصادر عن

المستطيع بحيث يكون الطلب مطلقاً غير مشروط بشيء ولا تقييد فيه وانما القيد لوحظ في جانب المادة فالحج الصادر عن المستطيع مطلوب بدون تقييد في جانب الطلب ، فنقول اما أن يكون هذا القيد تحت الطلب ومشمولا له فيجب تحصيله كسائر أجزاء المأمور به وقيوده وشرائطه مثل صل مستقبلا أو متطهراً ، ولكن هذا خلاف الفرض قطعاً وذلك لعدم لزوم تحصيل ذلك القيد الذي جعل شرطاً في القضية جزماً ، سواء كان الواجب بالنسبة اليه مشروطاً كما هو الصحيح أو كان معلقاً كما ربما يتوهم ، بل نسب الى شيخنا الاعظم الانصاري (قدس سره) وإن كانت النسبة غير صحيحة كما ينقل شيخنا الاستاذ (قده) عن شيخه الاجل ، واما أن لا يكون تحت الطلب فلابد وأن يفرض وجوده وفي ظرف وجوده يتعلق الوجوب بالمادة فيكون وجوب المادة منوطاً بوجود ذلك القيد وهذا هو عين مفاد تقييد الهيئة الذي قلنا أنه هو الواجب المشروط عند المشهور .

ولو كان الشرط قيداً لمفاد جملة الجزاء اي المجموع المركب من المادة والهيئة فالنتيجة هو اناطة وجوب الاكرام الذي هو مفاد جملة الجزاء بالشرط في قضية إن جاءك زيد فأكرمه مثلا ، وهذا أيضاً هو عين مفاد تقييد الهيئة الذي تقدم أنه عبارة عن الواجب المشروط عند المشهور .

وقد ظهر مما ذكرنا اتحاد النتيجة على الاحتمالات الثلاث ، ولكن في مقام الاستظهار لا يمكن إرجاع القيد الى الهيئة لأن مفاد الهيئة معنى حرفي ليس قابلا للاطلاق والتقييد لا من جهة جزئية المعنى الحرفي وأن الجزئي ليس قابلا الاطلاق والتقييد حتى تقول بانكار الصغرى والكبرى جميعاً بل من جهة ان المعنى الحرفي ليس ملحوظاً استقلالياً بل مغفول عنه وغير ملتفت اليه ولذلك لا يقع مسنداً ولا مسنداً اليه فلا يمكن أن يقيد لأن التقييد أيضاً مثل المسند والمسند اليه يحتاج الى لحاظ ذات المقيد أولا باللحاظ الاستقلالي ثم تقييده بقيد ، هذا مضافا الى أن ظاهر هيئة الجملة الشرطية وأدوات الشرط هو الربط بين الجملتين بمعنى أن مفادها هو ارتباط الجملة بالجملة لا ارتباط

المعنى الافرادي بالمعنى الافرادي ولذلك ترى أن كل واحدة من جملتي الشرط والجزاء قبل أن تصير جزءاً من الجملة الشرطية يكون كلاما مفيداً يصح السكوت عليه وبعد ماصارت جزءاً منها تخرج عن استقلالها وصحة السكوت عليها ، وليس هذا إلا من جهة صيرورة جملة الجزاء مربوطة بجملة الشرط ، بمعنى أن ثبوت الحكم فى الجملة الجزائية منوط بثبوته في الجملة الشرطية وعلى تقديره ، وهـــذا عين أن مفاد الجملة الجزائية اي مفاد المجموع المركب من الهيئة والمادة مقيد ومربوط بالشرط لاخصوص الهيئة فقط .

ومن هذا البيان ظهر أن الشرط كمالايمكن أن يكون قيداً للهيئة كذلك لايمكن أن يكون قيداً للمادة ، بل الشرط قيد لمفاد الجملة الجزائية اي المجموع المركب من المادة والهيئة وإن شئت عبر عنه بالمحمول المنتسب كما اصطلح عليه شيخنا الاستاذ (قدس سره) وإن كان مآل الجميع واحداً وسواء كان القيد قيداً للهيئة أو للمادة أو للمجموع المركب منها اي مفاد الجملة نتيجة الجميع هو تقييد الحكم وإناطته بالشرط وهذا عين الواجب المشروط عند المشهور .

(الامر الثالث) ـ في أن ملابسات متعلق الحكم الشرعي ومتعلق متعلقه الذي قديسمى موضوعا أيضاً وموضوعه بمعنى المكلف قديكون من الامور الاختيارية وقد يكون من الامور غير الاختيارية ، والمراد من الملابسات العوارض والحالات الطارئة على الشيء والصفات الجارية عليه امابالنسبة الى المكلف ككونه مستطيعاًوحراً وعالماً وجاهلا وأمثالها وأما بالنسبة الى الموضوع بمعنى متعلق المتعلق ككونه فاسقاً وعادلا وأمثالها ، وأما بالنسبة الى نفس المتعلق ككون الصلاة في مكان كـذا أو زمان كـذا مثلا وأمثالها .

فاذا كان من الامور غير الاختيارية فلا يمكن أن يقع تحت البعث والتكليف سواء كان دخيلا فى صيرورة الواجب ذا مصلحة أو في ترتب المصلحة على الواجب الذي هو ذو مصلحة ، (وبعبارة اخرى) كان من أجزاء ذي المصلحة أو من

شرائطه أو من إعدام موانعه ، أما لو كان من قبيل الاول فواضح لأن المفروض ان صيرورة الواجب ذا مصلحة لايتحقق إلا بعد وجوده والارادة تتبع المصلحة ولا يمكن أن تكون دائرة متعلق الارادة أوسع من دائرة ذي المصلحة ولا أضيق ، وإلا يلزم أحد الأمرين الباطلين ، اي اما ان تتعلق الارادة بشيء لامصلحة فيه أو لا تتعلق بشيء تكون فيه المصلحة وكلاهما باطلان ، وذلك لأن نسبة الارادة والطلب الى المصلحة نسبة المعلول الى العلة فيكون الوجوب منوطاً بوجوده ، ولو كان من قبيل الثاني ـ اي كان دخيلا فى ترتب المصلحة وجوداً على الواجب يعني تكون مدخليته في المصلحة كمدخلية أجزاء الواجب وشرائطه واعدام موانعه ، فلا يمكن أيضاً أن يقع تحت التكليف لان الأمر غير المقدور لايمكن أن يتعلق به التكليف إما لقبح التكليف بالنسبة الى غير المقدور أو لامتناعه من جهة أن حقيقة الامر هو البعث والتحريك نحو أحد طرفي المقدور فالقدرة ـ بناء على هذا ـ مأخوذة فى نفس حقيقة الأمر ، بحيث لو لم نقل بقبح تكليف العاجز وأنكرنا الحسن والقبح العقليين فمع ذلك أيضاً لايجوز التكليف بغير المقدور لامتناعه ، فظهر أن الامور غير الاختيارية لاتقع متعلقاً للتكليف مطلقاً وعلى كل حال . وأما القيود الاختيارية فان كانت مما لها دخل فى صيرورة الواجب ذا مصلحة فلا محالة يكون الواجب بالنسبة اليها مشروطاً ، لما ذكرنا في القيود غير الاختيارية ، وإن كان لها دخل في وجود المصلحة الملزمة وترتبها على وجود ذلك الواجب ، فلا محالة تتعلق بها الارادة وإلا يلزم أن تكون دائرة متعلق الارادة اضيق من دائرة ذي المصلحة بمعنى أنه هناك شيء له مدخلية في وجود المصلحة ، وصدورها عن الواجب وترتبها عليه . ومع ذلك لايكون متعلقاً للارادة وهذا خلاف ماتحقق عند الامامية رضوان الله تعالى عليهم من تبعية الاوامر للمصالح .

وقد ظهر مما بينا أن في ثلاثة أقسام من الاقسام الاربعة المذكورة ـ اي في القيود غير الاختيارية بكلا قسميه وفى الاختيارية منها إذا كان دخيلا فى صيرورة

الواجب ذا مصلحة ـ يكون الواجب بالنسبة اليها واجباً مشروطاً ، وذلك لماذكرنا من إناطة الوجوب في هذه الأقسام الثلاثة بوجود ذلك القيد ، لأنه لابد وأن يؤخذ مفروض الوجود فيحكم عليه وفي قسم واحد منها يكون الواجب مطلقاً منجزاً . وقد عرفت من جميع ماذكرنا حقيقة الواجب المشروط ، وأنه قبل حصول الشرط الذي انيط به الوجوب لاوجوب فى البين بل كما ذكرنا يكون اطلاق الواجب عليه مجازاً . وقد عرفت أيضاً ان المقدمات الوجودية للواجب المشروط لاتتصف بالوجوب الا بعد وجود مقدمة الوجوب والا يلزم أن يتحقق وجود المعلول قبل وجود علته وهذا هو المراد من قولهم : إن المقدمات الوجودية للواجب المشروط تتبع في الاطلاق والاشتراط ذيها .

نعم هنا وجه آخر لتصوير الواجب المشروط وهو أن الوجوب يكون مشروطاً بوجود شيء فى الزمان المتأخر بنحو الشرط المتأخر فيكون الوجوب موجوداً قبل حصول شرطه فتكون مقدماته أيضاً واجبة قبل حصول مقدمة الوجوب ، ولكن سيأتي أن الشرط المتأخر محال فهذا القسم من الواجب المشروط باطل لاحقيقة له أصلا.

و (منها) ـ تقسيمه الى المعلق والمنجز وهذا التقسيم نسب الى صاحب الفصول وتبعه على ذلك صاحب الكفاية وجمع آخر من المحققين (قدس سرهم) وتلقوه بالقبول والمراد من المعلق هو أن يكون الوجوب حالياً والواجب استقبالياً متأخراً . وبناء على هذا التعريف يكون القسم الاخير من الواجب المشروط ـ على فرض صحته ـ داخلا في هذا التعريف ، لأن الواجب المشروط بنحو الشرط المتأخر وجوبه حالي والواجب استقبالي .

ولكن قد عرفت بطلان هذا الوجه سواء سميته بالواجب المشروط بالشرط المتأخر أو بالواجب المعلق ، ولكن المشهور ـ في معنى الواجب المعلق ـ هو أن يكون الواجب ظرفه في الزمان المتأخر ويكون وجوبه فعلياً بمعنى أن الوجوب الفعلي والارادة الحالية تعلقت بجميع أجزاء الواجب الذي يكون ظرف وجوده زماناً متأخراً

وليس هناك قيد للواجب لايكون مشمولا للبعث والتحريك ماعدا الزمان . واحتمل صاحب الفصول (قده) وجود قسم آخر للواجب المعلق ، وهو أن يكون الوجوب فعلياً حالياً ومع ذلك لايشمل بعض القيود الاختيارية التي لها دخل فى وجود مصلحة الواجب وترتبها عليه ، بمعنى أنه لايعاقب على ترك الواجب من ناحية ترك تلك القيود فلو اتفق وجود تلك القيود من باب الاتفاق يلزم عليه إتيان سائر الأجزاء والشرائط و (بعبارة اخرى) مع أن تلك القيود تحت قدرة المكلف واختياره ولها دخـــل فى ترتب المصلحة على الواجب ماوقعت تحت الارادة ولم يشملها البعث والتحريك المولويين .

وقـــد عرفت فساد هذا القسم الأخير ، وأنه لايمكن أن يكون شيء دخيلاً في ترتب المصلحة الملزمة على الواجب وفي وجودها ويكون تحت القدرة والاختيار ومع ذلك لايكون مشمولا للوجوب ومتعلقاً للارادة ، وإلا يلزم عدم تبعية الارادة للمصلحة (ان قلت) : من الممكن أن تكون المصلحة في شيء بهذا الشكل أي يكون الشيء له المصلحة بشرط أن يتفق وجود الجزء الفلاني أو الشرط الـكذائي .

(قلت) : معنى هذا أنه ليس دخيلا في وجود المصلحة الملزمة وهذا خلاف الفرض . و (بعبارة اخرى) معنى هذا الكلام أن صيرورة هذا الواجب ذا مصلحة منوط بوجود هذا الشيء فرجع الى الواجب المشروط وخرج عن فرض كونه معلقاً . وعلى كل حال الواجب المعلق بمعناه المعروف أي كون الوجوب حالياً وزمان الواجب متأخراً استقبالياً صار إمكانه ووقوعه محل الخلاف بين الأعلام ، فبعضهم أنكره وقال بعدم إمكانه من جهة عدم إمكان تعلق الارادة بأمر متأخر ، لأن الارادة عبارة عن الـكيفية النفسانية المحركة للعضلات نحو المراد . وليس عبارة عن صرف الشوق حتى يكون تعلقه بأمر متأخر ممكناً ، فاذا كانت الارادة التكوينية عبارة عن تلك الـكيفية فلا يمكن أن تتعلق بأمر متأخر بحسب الزمان إلا بأن يمكن أن يوجد الشيء المقيد بالزمان المتأخر الآن . ومعنى هذا جر الزمان المتأخر الى الحال

وايجاده الآن وهو واضح البطلان ، فان لم يمكن تعلق الارادة التكوينية بالأمر المتأخر ، فالارادة التشريعية أيضاً كذلك لأن الفرق بينهما ليس إلا بان الاولى تتعلق بفعل نفسه والثانية تتعلق بصدور الفعل عن غيره فالارادة التشريعية أيضاً لابد وأن تكون بحيث لو كانت متعلقة بفعل نفسه وبالمباشرة لكانت محركة للعضلات .

و (بعبارة اخرى) لايكون فيها نقص من هذه الجهة . ومعلوم أن هذا المعنى بالنسبة الى الأمر المتأخر بحسب الزمان غير ممكن فى الارادة التكوينية ، فالارادة التشريعية أيضاً كذلك لما ذكرناه .

واجيب عن هذا (تارة) بأنه خلاف الوجدان ، لاننا نرى من أنفسنا بالضرورة إمكان إرادة الأمر المتأخر بحسب الزمان كالأمر الحالي و (اخرى) بأن جميع الارادات ـ المتعلقة بالامور التدريجية وبالامور التي لها مقدمات وجودية غيرحاصلة ـ من هذا القبيل أي تكون متعلقة بالأمر المتأخر . ولكن يمكن أن يقال أما بالنسبة الى الامور التدريجية فالارادة المحركة للعضلات نحو أول جزء منها ليست محركة نحو الجزء باعتبار أنه جزء المراد ، بل باعتبار أنه أول وجود المراد والشروع فى ايجاد المراد . وأما بالنسبة الى الامور التي لها مقدمات وجودية غير حاصلة فتحريك الارادة للعضلات نحو تلك المقدمات يكون تحريكا نحو نفس ذلك الشيء ، لأن الشيء الذي تعلقت الارادة بايجاده إن لم تكن له مقدمات وجودية غير حاصلة الارادة تحرك العضلات نحو نفسه وإن كان له ذلك فقهراً يكون تحريك العضلات نحو ذلك الشيء بايجاد مقدماته حتى تصل النوبة الى نفسه ، نعم بناء على مسلك شيخنا الاستاذ (قده) من أن المحرك للعضلات ليس هو الارادة بل هناك شيء متوسط بين حركة العضلات والارادة وسماه باختيار النفس وأفاد بأنه فعل النفس وتحرك العضلات ناشيء من ذلك الفعل النفساني فامكان تعلق الارادة بالأمر المتأخر فى غاية الوضوح ونحن بيناما في هذا المسلك في مبحث الطلب والارادة .

والحاصل أنه إن قلنا بامكان تعلق الارادة الفعلية بالأمر المتأخر بالوجدان فهو

وإلا هذه الادلة لاتخلو من مناقشة .

وبناء على مسلك استاذنا المحقق (قده) من أن فاعلية الارادة ومحركيتها يمكن أن تتأخر عن وجودها وفعليتها كما تقدم كلامه ، أن الارادة في مرحلة الانشاء فعلية لأنها تتعلق بالصورة الذهنية وليس وجودها منوطاً بوجود موضوعها بكلا معنييه في الخارج ، كما أنها وجوداً ليست منوطة بوجود متعلقها البتة وإلا يلزم طلب الحاصل ، فامكان الواجب المعلق وإن كان لامانع منه من هذه الجهة اي من جهة عدم امكان تعلق الارادة بأمر متأخر بحسب الزمان ، إلا أن الكلام فى أصل المبنى وقد تقدم مافيه عند بيان القضية الحقيقية .

مضافا الى أن امكان تعلق الارادة بالأمر المتأخر لايصحح الواجب المعلق ، لأن الكلام فى أن الزمان مثل سائر القيود إن كان له دخل فى صيرورة الواجب ذا مصلحة فلابد وأن يكون الواجب بالنسبة اليه مشروطاً ، وإن كان له دخل فى ترتب المصلحة على الواجب كسائر الأجزاء والشرائط وإعدام الموانع للمركب المأمور به فحيث أنه لا يمكن تعلق البعث والارادة به لعدم إمكانه لابد أن يؤخذ مفروض الوجود فقهراً يكون الواجب بالنسبة اليه مشروطاً ، ولا فرق في ذلك بين كون جعل الاحكام على نهج القضايا الحقيقية أو الخارجية ، غاية الأمر أنه لو كان من قبيل الاول يكون الأمر أوضح لماذكرنا من أن الحكم فى القضية الحقيقية منوط بوجود موضوعه مع جميع القيود المأخوذة في جانبه خارجا ، وقد بينا عدم الفرق فى ذلك بين الموضوع بمعنى المكلف والموضوع بمعنى متعلق المتعلق ، ومعلوم أنه لافرق في ملابسات الفعل بين الزمان والمكان فكما أنه بالصلاة مثلا في المكان الكذائي يكون المكان من قبيل متعلق المتعلق ولابد أن يفرض وجوده ويحكم عليه وتكون فعلية الحكم منوطة بوجود ذلك المكان في الخارج ، فكذلك الحال في الزمان طابق النعل بالنعل حتى لو كان الجعل على نهج القضايا الخارجية فلابد أن يكون قيد الزمان أيضاً مأخوذاً مفروض الوجود .

أما لو كان دخيلا فى صيرورة الواجب ذامصلحة فواضح لأن الواجب بالنسبة

اليه لامحالة يصير مشروطاً كما تقدم مفصلا ، وأما لو كان دخيلا في ترتب المصلحة على الواجب بعد ما كان الواجب ذا مصلحة قبل وجوده فمن حيث أنه لايمكن البعث اليه فلابد أن يفرض وجوده ولو كانت القضية خارجية ، فلو قال يازيد أعطني هذا الكتاب عندغروب الشمس وهو في ضحوة النهار مثلا فلابد أن يفرض وجود غروب الشمس وتحققه ، وفي ظرف وجود ذلك الزمان وتحققه يحكم عليه بلزوم اعطائه الكتاب ولو كان لذلك الزمان دخل في ترتب المصلحة على الاعطاء ، إذ بما أنه أمر غير مقدور لا يمكن تعلق الارادة والبعث به على حد سائر الأجزاء والقيود ، وإما أن لايعتنى به أصلا فهذا (أولا) خلاف الفرض لأن لازمه الأمر بالمتعلق بايجاده الآن و (ثانياً) أن وجود المصلحة في الخارج حيث أنه متوقف على ذلك الزمان فلايمكن عدم الاعتناء به ، بل لابد من التقييد به ، وحيث أن الواجب اي ماهو متعلق الارادة بما هو متعلق للارادة لايمكن تقييده به لما ذكرنا من كونه غير مقدور فلابد أن يكون الوجوب مقيداً به وإلا يلزم أن يكون أجنبياً من الواجب والوجوب كليهما وهو خلاف الفرض .

فقد ظهر من جميع ما ذكرنا عدم تمامية هذا التقسيم اي تقسيم الواجب الى المنجز والمعلق .

ثم إن المقدمات الوجودية للواجب المشروط لايمكن أن تتصف بالوجوب الغيري قبل وجود ذلك الشرط الذي يكون الواجب مشروطاً بالنسبة اليه وإلا يلزم تحقق المعلول قبل تحقق العلة ، ولذلك وقع الاشكال في موارد عديدة من الفروع الفقهية التي تكون من هذا القبيل وحكم الأصحاب بوجوبها قبل وجود ذلك الشرط الذي يكون الوجوب منوطاً بوجوده ، والاشكال هو أنه كيف يمكن أن يوجد الوجوب الغيري الترشحي قبل وجود المترشح منه ، وهل هذ إلا وجود المعلول قبل وجود علته ؟ ونحن نذكر بعض هذه الفروع بعد بيان أصل المطلب ورفع هذا الاشكال ولهم في رفع هذا الاشكال طرق عديدة :

(الطريق الاول) ـ ما أفاده استاذنا المحقق (قده) بناء على ما سلكه في الواجب المشروط من أن الارادة فعلية ، قبل وجود الشرط خارجا لأنها تتعلق بالصورة الذهنية من المراد . والمشروط بوجود الشرط خارجا إنما هو فاعلية الارادة ومحركيتها لا أصل وجودها ، فبناء على هذا لايبقى اشكال في البين أصلا ، لأن وجوب ذي المقدمة موجود وحاصل قبل وجود الشرط خارجا وقبل مجيء زمان الواجب ، فوجوب المقدمة الوجودية لمثل ذلك الواجب قبل وجود شرط وجوبه خارجا ليس من قبيل تقدم المعلول على العلة .

نعم نتيجة هذا الكلام هو وجوب جميع المقدمات الوجودية قبل وجود ذلك الشرط خارجا لاخصوص المقدمات المفوتة والمراد من المقدمات المفوتة هي المقدمات الوجودية التي لو تركها قبل حصول زمان الواجب أو قبل وجود سائر شرائط الوجوب يكون تركها مفوتاً لاتيان الواجب فى وقته أو بعد حصول شرطه ، و(بعبارة اخرى) يكون تركها قبل زمان الواجب أو قبل حصول شرط الوجوب موجباً لسلب القدرة والعجز عن الاتيان بالوجوب بعدحصول شرائط وجوبه من الزمان وغيره ولذلك صار ترك التعلم محل الكلام وهل أنه من هذا القبيل اي يوجب تركه العجز عن اتيان الواجبات وامتثال الأحكام بعدحضور وقتها وحصول شرط وجوبها أو ليس من هذا القبيل ، وليس مناط وجوب التعلم مناط وجوب المقدمات المفوتة؟ ويظهر من شيخنا الاستاذ (قده) عدم كونه من هذا القبيل وان الجهل ليس موجباً للعجز، وإلا لما كانت التكاليف مشتركة بين العالم والجاهل ، غاية الأمر بنتيجة الاطلاق لا بالاطلاق اللحاظي لعدم إمكانه ، وذلك لأن تكليف العاجز قبيح بل لايمكن لان حقيقة الأمر هو البعث الى أحد طرفي المقدور فمن توجيه الامر الى الجاهل نستكشف عدم عجزه عن الاتيان بالمأمور به ، فبناء على ذلك لابد أن يكون مناط وجوب التعلم غير مناط وجوب المقدمات المفوتة .

وقيل بأن ترك التعلم يوجب العجز عن امتثال الاحكام لان امتثالها فرع

معرفتها مثلا كيف يمكن لمن لايعرف أجزاء الصلاة وشرائطها وموانعها وكذلك في الحج بل فى جميع العبادات والمعاملات أن يمتثل هذه الاحكام بدون العلم بها وبدون معرفتها ، حتى أن الصبي لولم يتعلم الأحكام قبل البلوغ يكون عاجزاً عن أداء التكاليف حال أول البلوغ ، ولذلك يحكم العقل بلزوم التعلم حتى على الصبي قبل البلوغ لئلا يفوته بعض التكاليف بواسطة العجز .

ولكن التحقيق هو أن المكلف الجاهل لوكان قادراً على الاحتياط وقلنا بصحة الاحتياط مع إمكان الامتثال التفصيلي فلايوجب الجهل عجزه وإلا يكون سبباً للعجز ويكون حال ترك التعلم حال سائر المقدمات المفوتة ويكون ملاك وجوبه عين ذلك الملاك.

(الطريق الثاني) ـ هو القول بأن الوجوب مشروط بالزمان المتأخر بنحو الشرط المتأخر فيكون الوجوب فعلياً بواسطة وجود شرطه فى الزمان المتأخر وهو الزمان المتأخر ، وعليه أيضاً يرتفع الاشكال من أصله لان مناط الاشكال هو وجوب المقدمة قبل وجوب ذيها فاذا كان وجوب ذي المقدمة حاصلا من الاول فلا إشكال .

(الطريق الثالث) ـ هو القول بالواجب المعلق فالوجوب فعلي والواجب استقبالي فلا يبقى اشكال وقد عرفت فساد الطرق الثلاثة .

(الطريق الرابع) ـ ماذهب اليه الاردبيلي وتلميذاه صاحب المعالم والمدارك (قدس سرهم) من أن المقدمات المفوتة واجبة بالوجوب النفسي التهيئي بمعنى أن مصلحة وجوبها التهيؤ لامتثال الواجبات والاحكام والظاهر أن ما أفادوه هو فى خصوص التعلم قبل مجيء وقت امتثال الواجبات .

و (فيه) أن ملاك التهيؤ فى كل مقدمة موجود فيجب ان يكون جميع المقدمات واجباً نفسياً تهيئياً مع أنه لامعنى للواجب النفسي الا مايكون واجباً لنفسه لاما يكون واجباً للوصول الى واجب آخر ، و (بعبارة اخرى) يكون مطلوبا بالنفسه لما يترتب عليه من الملاك والمصلحة لا أن مطلوبيته تكون لاجل مطلوبية شيء آخر

بحيث لو لم يكن الشيء الآخر مطلوبا لما كان هذا مطلوبا .

(الطريق الخامس) ـ هو حكم العقل بلزوم اتيان المقدمات الوجودية التي لو لم يأت بها قبل زمان الواجب أو قبل حصول سائر شرائط الوجوب لم يكن قادراً على اتيان الواجب بعد حصول شرط الوجوب وفي زمان الوجوب .

بيان ذلك أن القدرة المعتبرة فى صحة التكليف إما عقلية وإما شرعية سواء كان اعتبار القدرة من جهة حسن التكليف وقبح تكليف العاجز أو كان من جهة أن حقيقة الامر هو البعث الى أحد طرفي المقدور بحيث يكون التكليف الى العاجز ممتنعاً لامن جهة قبحه حتى لو جوزنا على الآمر ارتكاب القبيح لايجوز مع ذلك توجيه التكليف الى العاجز ، والفرق بين القدرتين هو أن القدرة العقلية ليست دخيلة في الملاك ثبوتاً ولم تؤخذ في متعلق التكليف اثباتاً بخلاف القدرة الشرعية فانها تؤخذ في متعلق التكليف اثباتاً وتكون دخيلة في الملاك ثبوتاً .

فان كانت القدرة المعتبرة عقلية فالعقل لايحكم بالعجز إلا فى صورة امتناع ايجاد المأمور به بقول مطلق ، بمعنى أنه لاطريق له الى اتيانه بأي صورة لابتحصيل القدرة حتى قبل وقت الواجب وقبل حصول سائر شرائط الوجوب ولا بحفظ القدرة الموجودة وابقائها الى زمان حصول وقت الواجب ووجود سائر شرائط الوجوب ، وإلا لو كان متمكناً من اتيان الواجب فى زمان وجوبه ولو بتحصيل القدرة قبل ذلك الزمان أو حفظها إذا كانت موجودة قبل ذلك وابقائها الى زمان لزوم امتثال الواجب فلايعذره العقل في ترك ذلك الواجب معتذراً بعدم القدرة عليه لو لم يحصل مع إمكان تحصيلها أو لم يحفظها مع إمكان حفظها وابقائها الى زمان امتثال الواجب ولايعده عاجزاً ، بل يحكم بدخوله تحت قاعدة «الامتناع بالاختيار لاينافي الاختيار عقابا لاخطاباً» وان قال به أيضاً بعض كابي هاشم المعتزلي . والمراد من هذه القاعدة العقلية فى المقام ـ وان كان لها معنى آخر خارج عن بحثنا بل عن هذا الفن ـ هو أن المكلف بعد مايمكنه اطاعة المولى ولو بتحصيل القدرة أو ابقائها على التفصيل الذي ذكرناه لو عجز

نفسه عن الامتثال ولو كان تعجيز نفسه بعدم تحصيل القدرة أو عدم حفظها مع امكانها جعل الامتثال ممتنعاً باختياره والامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار عقاباً وإن كان ينافيه خطاباً لما ذكرنا من امتناع توجيه الخطاب الى العاجز مطلقاً لقبحه أو عدم امكانه وإن كان الامتناع بسوء اختياره .

وأورد عليه استاذنا المحقق (قده) بأن مورد هذه القاعدة بعد وجود خطاب موجه اليه من قبل المولى ، ففي ظرف لزوم امتثاله لو عجز العبد نفسه بسوء اختياره أو لم يحصل القدرة أو لم يحفظ الموجودة منها مع امكانها يكون مشمولا لهــذه القاعدة ، وأما عدم تحصيلها أو عدم حفظها قبل وجود خطاب في البين فلا ربط له بهذه القاعدة أصلا .

وأنت خبير بأنه لافرق في نظر العقل وحكمه بين أن يكون الخطاب موجوداً فعلا أو يعلم بأنه سيوجد بل يحكم في كلتا الصورتين بلزوم تحصيل القدرة لو لم تكن وأمكن وبلزوم حفظها لو كانت وأمكن الحفظ ، فكما لو نزل عليه ضيف واجب الاكرام بنظر العقل بملاك شكر المنعم أو الامن من العقوبة أو بأي ملاك آخر فى نظره فان العقل يحكم بدخول السوق مثلا وتهيئة أسباب اكرامه ، فكذلك فى نظره بلا تفاوت أصلا لو كان يعلم بأنه غداً ينزل عليه الضيف ولـكن السوق غداً معطلة لايمكنه فيه تهيئة شيء من أسباب الاكرام فانه يحكم بلزوم دخول السوق مثلا وتهيئة أسباب الاكرام ، وإن كانت عنده أسباب الاكرام موجودة ولا توجد فى مكان وغداً لايمكن تحصيلها فيحكم بلزوم حفظ ماعنده من القدرة ، وإلا يعد فى نظر العقل من الذين يجعلون الامتثال ممتنعاً عليهم بسوء اختيارهم .

نعم كل هذا فيما إذا كان الواجب مشروطاً بالقدرة العقلية والعقل حينئذ لايعذر المكلف الا مع عدم كونه قادراً مطلقاً اي لايكون قادراً في زمان الامتثال ولاعلى تحصيلها في ذلك الزمان ولا على تحصيلها قبل ذلك الزمان ولا على حفظها وابقائها لو كانت موجودة قبل زمان الوجوب الى زمانه فقهراً إذا كان قادراً ولم يحفظها

مع امكانه أو لم يحصلها قبل ذلك الزمان مع امكان تحصيله يكون مشمولا لهذه القاعدة .

وأما إن كانت القدرة المعتبرة فى المتعلق شرعية فهي اما أن يعتبرها الشارع بتلك السعة التي كانت معتبرة في القدرة العقلية بمعنى أنه اعتبر مطلق القدرة من دون تخصيصها بزمان دون زمان ولا بكونها عند وجود قيد أو عدمه فيكون حكمها حكم القدرة العقلية طابق النعل بالنعل ، لأنه بناء على هذا معنى قول الشارع إفعل كذا إن قدرت اي سواء قدرت عليه بعد زمان الوجوب وفى ظرف الامتثال أو قدرت على الامتثال قبل زمان الوجوب ولكن يمكنك حفظ تلك القدرة الى زمان الامتثال أو ان قدرت على تحصيلها قبل زمان حصول الوجوب وكذلك قبل حصول سائر شرائط الوجوب مع امكان حفظها الى زمان حصول الوجوب وامكان الامتثال أو لزومه فالقدرة المأخوذة شرعا في متعلق التكاليف مطلقة بالنسبة الى جميع هذه الامور ولا يعذره العقل لو ترك المكلف الامتثال في جميع هذه الصور معتذراً بعدم القدرة على الامتثال ، بل يكون مشمولا لقاعدة الامتناع بالاختيار لاينافي الاختيار .

(ان قلت) : إن ماذكرت من أن القادر على تحصيلها أو حفظها قبل وقت الوجوب وقبل حصوله لو لم يحصل أو لم يحفظ يكون مشمولا لهذه القاعدة بالنسبة الى القدرة العقلية صحيح . وأما بالنسبة الى القدرة الشرعية فمحل اشكال لانها دخيلة فى صيرورة الشيء ذامصلحة،ولذلك لايجب تحصيلها وإن أمكن كالاستطاعة مثلاحيث لايجب تحصيلها وإن أمكن ذلك فكيف تقول بوجوب تحصيلها قبل حصول الوجوب ومجيء زمان الواجب وهل هذا الا السعي فى صيرورة الشيء ذا مصلحة حتى يتعلق به الوجوب وتتعلق به الارادة والالتزام بهذا غريب ؟(قلت) : المفروض أن الذي هو دخيل فى المصلحة اي في صيرورة الشيء ذا مصلحة هو مطلق القدرة اي أعم من القدرة الفعلية أو القدرة على القدرة أو القدرة على حفظها فشرط كونه ذا مصلحة

حاصل فليس فرق بينها وبين القدرة العقلية أصلا .

هذا كله ان اعتبرها الشارع فى متعلق التكليف بتلك السعة التي فى القدرة العقلية وأما إن اعتبر قدرة خاصة فلابد أن يرجع الى دليل اعتبارها وأنها بأية كيفية اعتبرت من السعة والضيق فتراعى تلك الكيفية (فتارة) اعتبر القدرة الحاصلة في خصوص زمان امتثال الواجب فلا يجب تحصيلها أو حفظها قبل ذلك و(تارة) القدرة التي قبل زمان الواجب لكن بعد حصول أمر فلا يجب تحصيلها قبل حصول ذلك الأمر ، وإن كان يجب قبل حصول زمان الواجب وبعد حصول ذلك الأمر .

وحاصل الكلام أن القدرة الشرعية لابد أن تلاحظ أنها بأية كيفية اعتبرت واخذت في المتعلق وتراعى تلك الكيفية ويرتب آثارها فقد عرفت الضابط الكلي في لزوم تحصيل المقدمات المفوتة قبل الوقت أو عدم لزومه وأن الموارد مختلفة جداً في القدرة الشرعية ، وهذا كله حكم العقل المحض فيكون حكما عقلياً ارشاديا .

(الطريق السادس) ـ ماذهب اليه شيخنا الاستاذ (قدس سره) من الوجوب الشرعي النفسي بمعنى آخر بطور متمم الجعل ، وحاصل ما أفاده في هذا المقام هو أنه بعد ماحكم العقل بالتفصيل الذي تقدم اي بوجوب تحصيل القدرة قبل حصول شرط الوجوب وقبل مجيء زمانه أو بوجوب حفظها كذلك في بعض الصور على التفصيل الذي تقدم ، نستكشف الوجوب الشرعي بقاعدة الملازمة ، لكن هذا الوجوب وجوب نفسي لانه لا يمكن أن يكون غيرياً ترشحياً لعدم وجوب ذي المقدمة بعد على الفرض ، لكنه ليس نفسيا بالمعنى المعروف اي بأن يكون عن ملاك في نفسه بل يكون عن ملاك في غيره اي في ذي المقدمة بمعنى أن ملاك ذي المقدمة حيث لايمكن تحصيله بجعل واحد صار سبباً لجعلين احدهما متعلق بنفس ذي المقدمة والآخر بالمقدمات المفوتة ، فهناك جعلان مسببان عن ملاك واحد ، ولذلك سميناه بمتمم الجعل غاية الأمر متمم الجعل قد يكون بعد الجعل الاصلي الاولي وذلك كما في باب التوصلي والتعبدي وقد تقدم وقد يكون قبله كما في المقام .

وربما يتوهم أن هذا المقام ليس من موارد استكشاف حكم الشرع من حكم العقل بقاعدة الملازمة لان مورد هذه القاعدة هو فيما إذا كان الحكم العقلي واقعاً في سلسلة علل الاحكام الشرعية بحيث نستكشف مناط الحكم الشرعي وعلته بواسطة الحكم العقلي فنستكشف الحكم الشرعي من وجود مناطه وعلته وهذا معنى الملازمة بين الحكمين، ولذلك الذي ينكر القاعدة يقول بأن العقل عاجز عن إدراك العلة والمناط للحكم الشرعي وأن الفعل الفلاني مثلا حسن وفيه المصلحة الملزمة أو الفعل الفلاني قبيح وفيه المفسدة الملزمة.

والحاصل أن معنى القاعدة هو أن العقل لو وصل الى ما هو مناط الحكم الشرعي من المصلحة الملزمة التي هي مناط الوجوب أو غير الملزمة التي هي مناط الاستحباب أو المفسدة الملزمة التي هي مناط الحرمة، أو غير الملزمة التي هي مناط الكراهة أو ادرك أن الشيء لا مصلحة فيه ولا مفسدة فيه أو هما متساويان حتى يكون مناط الاباحة فيستكشف بواسطة حكم العقل ـ بوجود المناط ـ بناء على تبعية الأحكام للمصالح والمفاسد الحكم الشرعي فاذا لم يكن الحكم العقلي في سلسلة علل الأحكام الشرعية لا يبقى مجال لجريان هذه القاعدة أصلا، وما نحن فيه من هذا القبيل لأن حكم العقل بلزوم تحصيل القدرة أو حفظها ليس لمصلحة فى التحصيل أو الحفظ بل من جهة امكان الامتثال حتى لا يصير الامتثال ممتنعا بالاختيار فيدخل في موارد قاعدة الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار عقابا، فحكم العقل فى الحقيقة ههنا بملاك الأمن من العقوبة في مقام الامتثال، وهذا المقام ليس مورد جريان قاعدة الملازمة لما عرفت فلا يمكن استكشاف الحكم الشرعي من هذا الحكم العقلي لانه واقع في سلسلة معاليل الاحكام لا عللها .

وانت خبير بأن حكم العقل في هذا المقام ناشيء عن نفس الملاك والمصلحة التي فى الواجب فكما أن المقصود من الامر النفسي هو وجود المصلحة المترتبة على المأمور به وحفظ تلك المصلحة، وحيث أنه في المقام لا يمكن تحصيل تلك المصلحة بصرف الامر والبعث نحو الواجب الذي هو ذو المصلحة لأنه فى زمان طلبه غير مقدور على الفرض، فلابد للآمر الحكيم من جعل آخر متعلق بالمقدمات الوجودية المفوتة على التفصيل

الذي تقدم حتى يستوفي المصلحة في زمان امكان تحصيلها ، فهذا الجعل الآخر أيضا ناشىء عن تلك المصلحة وذلك الملاك ، فليس من قبيل أطيعوا الله ورسوله لأنه ارشاد محض الى الفرار عن العقاب وليس ناشئاً عن المصالح والمفاسد الموجودة في متعلق الأحكام ومن جهة حفظها لأن المفروض ورود هذا الامر ومايشبهه بعد جعل الشارع وتشريعه مايوجب حفظ المصالح الواقعية وبعد سد جميع أبواب عدم ماله المصلحة ووجود ماله المفسدة فى عالم التشريع ومن قبله .

(ان قلت) : كان له الايكال الى حكم العقل فيكون جعله لغواً وبلا فائدة

(قلت) : هذا الاشكال (أولا) متحد الورود في جميع موارد حكم العقل بوجود المصلحة الملزمة أو المفسدة الملزمة مثلا و (ثانياً) تبعية الارادة لما لايمكن تحصيل المناط بدونه قهرية ، بمعنى أن الشيء الذي فيه المصلحة الملزمة يصير متعلقاً للارادة قهراً وكل مايتوقف عليه وجود هذا الذي له المصلحة الملزمة تترشح عليه الارادة من تلك الارادة النفسية ، وأما إذا لم يمكن الترشح لتقدم زمان وجوده على زمان وجود الارادة النفسية فقهراً تتعلق به إرادة نفسية ناشئة عن نفس ذلك الملاك القائم بالواجب النفسي الذي لم توجد شرائط وجوبه بعد ، فهذه الارادة معنى متوسط بين الارادة النفسية بالمعنى المعروف وبين الارادة الغيرية الترشحية ، لأن الارادة النفسية بالمعنى المعروف مايكون عن ملاك فى نفس المراد ، وهذا ليس كذلك بل يكون عن ملاك في غيره ، والارادة الترشحية الغيرية تكون مترشحة من الغير ، وهذا ليس كذلك لأنه ليس غير في البين قبل حصول شرائط وجوب الواجب النفسي .

إذا عرفت هذا الضابط والقاعدة تقدر على تطبيقها في جميع الموارد التي ذكرها الفقهاء وحكموا بلزوم ايجاد المقدمة المفوتة أو حفظها قبل زمان الواجب نذكر جملة منها:

(أحدها) ـ فتواهم بلزوم ابقاء الماء إذا كان وأمكن الابقاء أو تحصيله إذا لم يكن وأمكن تحصيله ، كل ذلك قبل حصول شرائط وجوب الوضوء أو الغسل التي منها الزمان ، فمن هذا الاتفاق نستكشف أن القدرة التي اخذت فى الوضوء في لسان

الدليل مطلق القدرة ، بناء على أن الوضوء مشروط بالقدرة الشرعية بقرينة المقابلة مع التيمم ، وأن التفصيل قاطع للشركة ، حيث أن التيمم مشروط بفقد الماء ولافاصل بين الوضوء والتيمم بل تكليفه إما الوضوء وإما التيمم ، فالوضوء أيضاً يكون مشروطاً شرعا بالقدرة على الماء وهي مطلق القدرة ولو كانت قبل حصول زمان وجوب الوضوء تحصيلا أو حفظاً ، لاخصوص القدرة في زمان وجوب الوضوء ، وأما لو قلنا بأن القدرة المأخوذة فيه هي القدرة العقلية وليست مأخوذة في لسان الدليل فالأمر اوضح.

(الثاني) ـ فتواهم بوجوب الغسل قبل الفجر للصوم الواجب غداً ، وحيث أن الشارع اشترط في صحة الصوم دخول الصائم فيه متطهراً من الحدث الاكبر لو أمكن والقدرة المأخوذة في ايجاد هذا الشرط قدرة عقلية ، فلو أمكن الغسل قبل الوقت يصدق عليه أنه قادر على الدخول فيه متطهراً فلو ترك الغسل قبل الفجر وصبر الى مجيء زمان وجوب الصوم يفوت هذا الشرط ، ولا يمكنه الدخول فيه متطهراً .

هذا مضافا الى أن أمثال هـــذه التكاليف المشروطة بشرط شرعي أو عقلي ويكون ذلك الشرط بحيث لو لم يوجد قبل حصول وجوب الواجب لعدم مجيء زمانه أو لفقد سائر شرائط وجوبه لكان يفوت ذلك الواجب دائماً أو غالباً ، كمثالنا هذا حيث لو لم يغتسل قبل الفجر لايمكنه الدخول في الصوم دائماً ، وهكذا في الحج لو لم يتحرك قبل وصول زمان الحج من بلده ولم يهيء سائر أسباب الوصول الى مكة المكرمة يفوته الحج غالباً ، خصوصاً بالنسبة الى أهالي البلاد البعيدة ، فنفس ذلك الدليل الدال على وجوب ذلك الواجب يدل على لزوم اتيان ذلك الشرط قبل حصول زمان الوجوب أو سائر شرائط الوجوب بدلالة الاقتضاء ، وإلا يلزم أن يكون جعل الوجوب لغواً .

وعلى ما ذكرناه فقس سائر الموارد المذكورة في الكتب الفقهية .

هذا كله في غير التعلم وأما وجوب (التعلم) فقد فصلنا القول فيه سابقاً وأدخلنا بعض موارده في المقدمات المفوتة ، وذلك إما من جهة عدم الالتفات الى لزوم الاحتياط

بواسطة ترك التعلم كما هو الحال في الجهلة الغافلين ، وإما من جهة عدم امكان الاحتياط بالنسبة الى الجاهل المحض ، خصوصاً بالنسبة الى العبادات المخترعة ، فمن لم يعرف شيئاً من الصلاة مثلا لا من أجزائها ولا من شرائطها ولا من موانعها كيف يمكن أن يحتاط بالنسه اليها ، وإما من جهة القول بأن الامتثال الاجمالي لا يكفي مع امكان الامتثال التفصيلي . ففي جميع هذه الصور وعلى هذه التقادير كلها يكون مناط وجوب التعلم هو بعينه مناط لزوم اتيان سائر المقدمات المفوتة ، وأما فيما عدا ذلك فحيث أن تركه لا يوجب ترك الواجب في وقته بل يمكن أن يأتي به في ذلك الوقت ، ولو كان اتيانه بطور الامتثال الاجمالي والاحتياط ، فليس من صغريات المقدمات المفوتة ولا يكون مناط وجوبه ذلك المناط ، بل مناط وجوبه حينئذ هو حكم العقل بأن وظيفة العبد هو تعلم الاحكام والفحص عن المخصصات بالنسبة الى العمومات وعن المقيدات بالنسبة الى المطلقات .

و (بعبارة اخرى) للمولى وظيفة ـ وهي بيان أوامره ونواهيه وسائر أحكامه فلو أخل بوظيفته ولم يبين أحكامه فليس له أن يعاقب العبد أو يعاتبه لأن العقاب بلا بيان قبيح ـ وللعبد وظيفة وهو الفحص عن الأحكام الصادرة عن المولى في مظانها وتعلمها لكي يعمل بها ، ولا فرق في هذا الحكم العقلي بين المجتهد والعامي ، غاية الأمر تعلم المجتهد بالرجوع الى الادلة التفصيلية وتعلم العامي بالرجوع الى الدليل الاجمالي ، وهو فتاوى مقلده ، فيجب على كل مكلف وجوبا عقلياً تعلم الاحكام حسب وظيفة العبودية إما اجتهاداً أو تقليداً .

ثم إن هذا الوجوب العقلي هل يكون مستتبعاً لوجوب شرعي مولوي غيريا كان أم نفسياً بكلا معنييه اي النفسي بمعنى كونه مطلوبا بنفسه لملاك فيه أو لكونه طريقاً الى تحصيل ما هو ذو الملاك ؟ الظاهر أنه ارشادي محض .

أما عدم كونه غيريا فواضح لان وجوبه قبل حصول وقت وجوب ذي المقدمة بل قبل البلوغ اذا كانت أعماله في أول البلوغ متوقفة على التعلم قبله ، وهذا أحد

الوجوه التي تدل على أن وجوبه ليس وجوبا شرعياً لرفع قلم التشريع عنه ، والقول بتخصيصه بما عدا التعلم بعيد غايته .

وأما عدم كونه نفسياً مستقلا بالمعنى الاول اي كونه مطلوبا بنفسه لملاك فيه ، فلعدم الملاك فيه أصلا إلا الوصول الى ملاكات الخطابات الواقعية ، وأما ماذهب اليه صاحب المدارك واستاذه الاردبيلي (قدس سرهما) من الوجوب النفسي التهيئي فقد تقدم مافيه .

وأما عدم كونه نفسياً بالمعنى الثاني اي لكونه طريقاً الى تحصيل الواجبات الواقعية فلوجوه :(أحدها) ماتقدم من وجوبه على الصبي غير البالغ مع ارتفاع القلم عنه فلا مناص الا أن يقال بأن وجوبه ارشادي محض (ثانيها) ان حكم العقل بلزوم التعلم قبل وقت الواجب واقع في سلسلة معاليل الأمر بمعنى أن الاحكام والخطابات الواقعية تكون من قبيل الموضوع لهذا الحكم بمعنى متعلق المتعلق فكل حكم شرعي فرضته يكون فى الرتبة السابقة على هذا الحكم لانه موضوع بالمعنى المذكور لهـذا الحكم ، فلا يمكن أن يكون نفس هذا الحكم حكما شرعياً ، وقد أثبتنا أن جريان قاعدة الملازمة بين الحكم العقلي والشرعي واستكشاف الحكم الشرعي من الحكم العقلي يكون فيما إذا كان الحكم العقلي واقعاً فى سلسلة المصالح والمفاسد وما هي من قبيل علل الاحكام لا ماهو واقع في سلسلة معاليلها كما فيما نحن فيه ، فما نحن فيه يكون من قبيل أطيعوا الله ورسوله واولي الامر منكم الذي هو أمر ارشادي محض ولامجال لاستكشاف الحكم الشرعي من هذا الحكم العقلي (ثالثها) ما ذكره استاذنا المحقق (قده) من أن الوجوب الطريقي هو الوجوب الذي يكون مؤدى الواجب عين الواقع عند المصادفة ، مثلا حين مايقال ان قبول خبر الثقة واجب فهو طريقي يعني أن مؤداه هو عين الواقع عند المصادفة ، فمعنى طريقيته جعل مؤداه هو الواقع ، فالمجعول هو الهوهوية كما يقول به شيخنا الاعظم الانصاري (قده) في حجية الطرق والامارات ، ولا يمكن من أن يكون فيما نحن فيه وجوب تعلم أجزاء الصلاة مثلا

عين أجزاء الصلاة ، لأن تعلم الشيء غير نفس الشيء ، لأن ظهور الشيء واثباته غير وجوده الواقعي وثبوته ، و (بعبارة اخرى) موضوع الأمر بتعلم أجزاء الصلاة اي متعلقه هو التعلم ومتعلق الأمر بالأجزاء هو نفس الأجزاء ، فاختلف الموضوعان واتحادهما شرط في كون الحكم طريقياً ، وامتثال هذا الحكم اي وجوب تعلم أحكام الصلاة غير امتثال نفس أحكام الصلاة فالاول يحصل بصرف التعلم والثاني لايحصل الا بالعمل مع ان وحدة الامتثال شرط في الحكم الطريقي مع ماهو المطروق اليه فتأمل .

(الرابع) وهو أيضاً مماذكره استاذنا المحقق (قدس سره) ، وهو أنه لو كان وجوب التعلم حكما شرعياً كان كسائر الأحكام الشرعية وفي عرضها ، فكان للعبد أن يقول حينما يقال له هلا تعلمت ؟ : رب ماعلمت ، لأن حال هذا الحكم اي حكم وجوب التعلم أيضاً حال سائر الأحكام فلابد أن يكون حكما عقلياً محضاً لايتطرق اليه الجهل بل يكون من المستقلات العقلية بحيث لايخفى على أحد .

فقد ظهر من جميع ما ذكرنا أن وجوب التعلم حكم ارشادي محض من قبيل أطيعوا الله ورسوله ، فقهراً لا نوجب مخالفته التي لا تؤدي الى مخالفة الواقع فسقاً واثما ولا استحقاق العقوبة ، إلا على مسلك من يقول بحرمة التجري وأنه موجب لاستحقاق العقاب .

ثم إن الأقوال في مسألة استحقاق العقاب على ترك التعلم ثلاثة :

قول بالاستحقاق مطلقاً على ترك التعلم سواء ادت مخالفته الى ترك الواقع اولا ، وهذا القول منسوب الى الأردبيلي وتلميذيه صاحب المعالم والمدارك (قدس سرهم) ، وقد عرفت أن منشأه هو القول بالوجوب النفسي التهيئي وقد ابطلناه .

وقول بأن العقاب على ترك التعلم فيما إذا أدى الى مخالفة الواقع ، واختار هذا القول شيخنا الاستاذ (قده) ومدركه هو القول بالوجوب النفسي الطريقي وقد عرفت حاله .

وقول بأن العقاب على ترك الواقع ومخالفته لتنجزه بحكم العقل بلزوم التعلم ،

وما أفاده شيخنا الاستاذ (قده) ـ من أن العقاب على الواقع المجهول قبيح ـ صحيح فيما إذا كان الجهل عن قصور أو من جهة عدم بيان المولى ، وأما لو كان عن تقصير بعد بيانه واتمام الحجة فلا إشكال فيه أصلا ، فأحسن الأقوال بل الصحيح منها هو القول الأخير .

ثم إنه لاشك في وجوب التعلم مع العلم أو الاطمئنان بالابتلاء كما أنه لاشك في عدم الوجوب مع العلم أو الاطمئنان بعدم الابتلاء ، وانما الكلام في مورد الاحتمال احتمالا عقلائياً مع عدم العلم أو الاطمئنان بأحد الطرفين فهل يجب مطلقاً أو لا يجب كذلك أو يفصل بين أن يكون المحتمل من الامور العامة البلوى فيجب أو لا فلا .

يمكن أن يقال بالتفصيل بين الامور التي يكثر الابتلاء بها كمسائل السهو والشك في الأفعال أو عدد الركعات بالنسبة الى الصلاة مثلا ، فان كل مكلف فى معرض الابتلاء بهذه الامور فى كل يوم ، والعقل يستقل بلزوم التعلم فى مثل المقام وإلا لم يؤد وظيفته العبودية فتكون هذه الصورة في نظر العقل مثل صورة العلم والاطمئنان بالابتلاء ، وليس موضوع حكمه الابتلاء الواقعي حتى يرتفع باستصحاب عدم الابتلاء ، مع أن جريان استصحاب عدم الابتلاء في هذا الفرض مشكل جداً لانتقاض الحالة السابقة في بعض الأحيان جزما لان الامور التي يكثر الابتلاء بها يطمئن الانسان بابتلائه بها في بعض الاوقات فاي انسان لايطمئن بابتلائه مدة عمره بمسائل السهو أو الشك في صلاته ، نعم بناء على هذا يخرج عن الفرض ويدخل في الفرض الأول اي العلم أو الاطمئنان بالابتلاء .

فالجواب الصحيح بناء على عدم حصول العلم والاطمئنان فى هذه الامور التي يكثر الابتلاء بها فى أغلب الاوقات هو مابينا من أن موضوع حكم العقل هو كونه معرضا للابتلاء كثيراً ، وهذا المعنى لا يرتفع باستصحاب عدم الابتلاء وإن قلنا بجريان استصحاب العدم بالنسبة الى الامور المستقبلة إن كان لعدمها في المستقبل أثر فى الحال أو هو بنفسه كان أثراً شرعياً ، نعم لابأس بجريان هذا الاستصحاب فى

مورد احتمال الابتلاء إذا لم يكن المحتمل من الامور التي يكثر الابتلاء بها و (بعبارة اخرى) ليس المكلف في معرض الابتلاء بها وإن كان يحتمل أن يبتلي بها، فان موضوع حكم العقل هو احتمال الابتلاء وحكمه ـ حينئذ ـ يكون حكما ارشاديا الى عدم الوقوع في مخالفة الواقع عند الابتلاء فاذا حكم الشارع بعدم الابتلاء بواسطة الاستصحاب لا يبقى مجال لذلك الحكم الارشادي أو الشرعي الطريقي ، فعلى كلا المسلكين اي سواء قلنا بأن وجوب التعلم شرعي طريقي أو قلنا بأنه ارشادي عقلي حيث أنه فى الفرض موضوعه احتمال الابتلاء فاذا جرى استصحاب العدم يرتفع موضوعه .

ولا يقاس المقام بباب التشريع لأن موضوع حكم العقل هناك بالقبح هو الافتراء والقول بغير علم ، ولا فرق في صدق ذلك بين العلم بالعدم أو الشك فيه أو قيام الظن غير المعتبر عليه ويصدق التشريع بمناط واحد على الاستناد بغير علم ، سواء لم يكن واقعاً من الدين أو كان وهو لا يعلم ، وسواء كان عالماً بالعدم أو كان شاكا أو كان ظاناً بالعدم بظن معتبر أو غير معتبر أو كان ظاناً بالوجود ولكن بظن غير معتبر ، ففي جميع هذه الموارد يصدق التشريع والعقل يحكم بقبحه بذلك المناط الواحد وهو القول بغير علم وحجة ، فاستصحاب العدم لا أثر له فى هذا المقام لأنه ليس موضوع حكم العقل عدم كونه من الدين كما ربما يوهمه ظاهر عبارة من يعرفه بأنه ادخال ما ليس من الدين في الدين أو اسناد ما ليس منه اليه ، ولذا يكون تعريفه الصحيح « أنه اسناد ما لم يثبت أنه من الدين بعلم أو علمي الى الدين » .

و (بعبارة اخرى) ليس للتشريع حكمان احدهما حكم العقل على موضوعه الواقعي وهو عدم كونه من الدين واقعاً والثاني حكم طريقي مجعول بلحاظ حفظ ذلك الحكم الواقعي وهو الاحتراز عن الاسناد في مورد الشك والظن غير المعتبر حتى يكون الاستصحاب رافعاً لموضوع الحكم الطريقي ، كما هو كذلك في باب أموال الناس ، حيث أن للعقل حكمين حكما واقعياً وهو عدم جواز أكل مال الغير بدون طيب نفسه ، وحكما طريقياً وهو الاجتناب عنه في صورة الاحتمال ، ففي هذا القسم استصحاب عدم كونه مال الغير يرفع موضوع الحكم الطريقي ، وما نحن فيه من قبيل الثاني

لا الاول بمعنى أن حكمه بلزوم التعلم في موضوع احتمال الابتلاء ليس لوجود المناط فى نفس الاحتمال كما كان في باب التشريع ، بل هو بمناط عدم الوقوع فى المحذور عند الابتلاء ، فاذا حكم الشارع بعدم الابتلاء فموضوع حكم العقل الذي كان هو احتمال الابتلاء يرتفع تعبداً ، نعم لابد أن يكون للابتلاء أثر شرعي حتى يجري هذا الاستصحاب .

والحاصل أنه قد يكون للشيء حكم واقعي على واقعه وحكم طريقي فى مورد الشك أو الظن غير المعتبر الذي هو بمنزلة الشك ، ففي مثل هـــذا المورد إذا جرى استصحاب العدم بالنسبة الى الواقع يرتفع موضوع الحكم الطريقي وهذا مثل مال الغير ، وقد يكون له في صورة العلم والشك والظن غير المعتبر حكم واقعي واحد بمناط واحد وذلك كمثال التشريع كما بينا ، وفي هذا القسم لايجري الاستصحاب لارتفاع موضوع حكم العقل عند الشك ، وقد يكون له حكم واحد طريقي محض في مورد الشك ففي مثل هذا أيضاً يجري الاستصحاب لأن مناط عدم جريان الاستصحاب هو كون حكم العقل في ظرف الشك حكما واقعياً لاحكما طريقياً ، وليس مناط حكمه وحدة الحكم أو تعدده بأن يقال بجريانه فى صورة تعدد الحكم وعدم جريانه فى صورة وحدته .

(تتميم)

إذا كان قيد ودار أمره بين أن يكون راجعاً الى الهيئة أو الى المادة ، ولم يكن فى اللفظ ما يكون موجباً لرجوعه الى أحدهما المعين ، وذلك كما إذا كان القيد شرطاً فى الجملة الشرطية حيث رجحنا رجوعه الى نتيجة الجملة اي المحمول المنتسب ونتيجته تقييد الهيئة ، أو كان القيد في الكلام من قبيل الملحقات للمادة بأن يكون مفعولا به أو فيه مثلا ، مثل صل في المسجد أو أعطه العباءة وأمثال ذلك مما يرجع الى المادة يقيناً ، بل كان بصورة الحال مثل صل متطهراً ، حيث أن القيد حسب قواعد العربية يلايم كل واحد من الهيئة والمادة ، فهل يكون هناك مايرجح رجوع

القيد الى أحدهما المعين أو لا ؟

أفاد صاحب الحاشية (قده) وجها لترجيح رجوع مثل هذا القيد الى المادة، وهو أنه إذا رجع الى المادة يكون تقييداً واحداً لأن تقييد المادة لاينافي بقاء الهيئة على اطلاقها، مثلا فى المثال المتقدم اي صل متطهراً ان كان القيد راجعاً الى المادة فيكون معناه يجب عليك الصلاة مع الطهارة فالصلاة مقيدة بالطهارة والوجوب مطلق ، اي يجب عليك سواء كنت متطهراً أو لم تكن، وأما لو كان القيد راجعاً الى الهيئة فيكون معناه أن وجوب الصلاة يوجد في فرض كونك متطهراً ، فما لم توجد الطهارة لايتحقق وجوب الصلاة لأنه منوط بها قهراً ، وتقيد المادة أيضاً بتقييد الهيئة ، لأن الصلاة التي هي معروض لهذا الوجوب بعد تقييد الوجوب بالطهارة لايمكن أن تكون مطلقة بالنسبة الى هذا القيد ، والا يلزم تحقق المعروض بوصف معروضيته بدون عرضه وهو محال ، فتقييد الهيئة يلازم تقييد المادة ، ففي تقييد الهيئة ورجوع القيد اليها يكون تقييدان وفى تقييد المادة تقييد واحد ، وإذا دار الأمر بين تقييد واحد وبين تقييدين لاشك في أن التقييد الواحد أولى لأن التقييد خلاف الاصل .

هذا ماذكره صاحب الحاشية (قده) ، واجيب عنه بأن التقابل بين الاطلاق والتقييد تقابل العدم والملكة ، وفي كل مورد لايكون قابلا للتقييد لايكون قابلا للاطلاق ، لأن الاطلاق عدم التقييد في المورد القابل للتقييد ، وههنا بعد تقييد الهيئة بقيد لاتكون المادة قابلة للتقييد بذلك القيد لأنه من قبيل تحصيل الحاصل لانه بتقييد الهيئة حصل ماهو نتيجة التقييد فى المادة ، فتقييد الهيئة يبطل محل الاطلاق فى المادة فلا ينعقد ظهور اطلاقي فى المادة حتى يحتاج الى التقييد .

ولذلك عدل شيخنا الاعظم الانصاري (قده) عن هذا الوجه الذي ذكره المحقق المذكور (قده) لترجيح تقييد المادة الى بيان آخر، وهو أنه وإن لم يكن الأمر دائراً بين تقييد واحد او تقييدين كما توهمه المحقق المذكور ، ولكن تقييد الهيئة يبطل محل الاطلاق في المادة ، و (بعبارة اخرى) تحصل فيها نتيجة التقييد ، ولا فرق في

كونه خلاف الأصل بين نفس التقييد و بين ان يعمل عملا ينتج نتيجة التقييد .

واعترض عليه صاحب الكفاية(قده) بأن كون التقييد خلاف الاصل من جهة انه يوجب رفع اليد عن الاطلاق وفيما نحن فيه لاينعقد ظهور اطلاقي اصلا للمادة بعد تقييد الهيئة حتى تكون نتيجة تقييد الهيئة رفع ذلك الظهور الاطلاقي فلا خلاف للأصل في البين اصلا ، ولكنه (قده) قد اعترف اخيراً بأن التقييد لو كان من قبيل التقييد بالمنفصل بحيث انعقد ظهور اطلاقي للهيئة وظهور اطلاقي للمادة،فتقييد الهيئة يرفع كلا الظهورين ويتحقق خلاف اصلين اصالة الاطـــلاق فى جانب الهيئة واصالة الاطلاق في جانب المادة .

وانت خبير بأن الكلام لابد أن يكون في التقييد بالمنفصل ، وإلا لو كان التقييد بالمتصل فاصل التقييد ليس خلاف الأصل ولو كان الف تقييد في البين فضلا عن الاثنين ، لان معنى خلاف الاصل ههنا هو خلاف اصالة الاطلاق ، وإذا لم يتحقق ظهور اطلاقي بواسطة التقييد بالمتصل فلا يتحقق خلاف اصل اصلا بنفس التقييد بالمتصل فضلا عن ان يتحقق بما هو نتيجة التقييد ، فكلام صاحب الحاشية وكلام شيخنا لابد ان يكون في فرض دوران الامر بين تقييد المادة و بين تقييد الهيئة في التقييد بالمنفصل لا المتصل .

فالتحقيق في المقام هوان التقييد إن كان بالمتصل ودار امره بين تقييده للمادة او للهيئة فيصير الكلام مجملا ولا ينعقد كلا الظهورين لوجود مايصلح للقرينية بالنسبة الى كل واحد منهما ، وكون مقتضى ظاهر اللفظ حسب القواعد رجوعه الى احدهما المعين خروج عن المفروض فلا مناص حينئذ الا من الرجوع الى الاصول العملية ومقتضاها هي البراءة عن الوجوب عند عدم وجود ذلك القيد وعدم لزوم تحصيله ، واما إن كان بالمنفصل فلا شك في انعقاد الظهور الاطلاقي لكليهما وحينئذ تقييد الهيئة موجب لرفع ظهورين كما ذكره شيخنا الاعظم الانصاري (قدس سره)واعترف به في هذه الصورة صاحب الكفاية (قده) ايضاً،واما تقييد المادة فلا يوجب الا رفع

ظهور واحد وهو الظهور الاطلاقي للمادة ، واما اطلاق الهيئة فيبقى بحاله ، ولاشك في انه اذا دار الامر بين خلاف ظاهرين و بين خلاف ظاهر واحد فالاجتناب عن الاول وارتكاب الثاني متعين ، فيتعين تقييد المادة .

اللهم الا ان يقال ان ارتفاع الظهور الاطلاقي فى جانب المادة مسلم ومتيقن على كل حال اما من جهة تقييد نفس المادة واما من جهة تقييد الهيئة ، فيبقى الظهور الاطلاقي في جانب الهيئة سليما عن المعارض واحتمال ارتفاعه لاحتمال تقييد الهيئة مدفوع بالاطلاق ولسنا نقول بأن تقييد المادة متيقن اما بسبب تقييد نفسها أو من جهة تقييد المادة المنتسبة بناء على أنه المراد من تقييد الهيئة ، لأن تقييد مفاد نفس الهيئة غير معقول لأنه معنى حرفي غير ملتفت اليه وقد تقدم ذلك مفصلا ، حتى تقول بأن لحاظ تقييد المادة مع لحاظ تقييد المادة المنتسبة متباينان وليس هذان التقييدان من قبيل الأقل والاكثر لأن أحدهما تقييد مفاد الجملة وهو المعبر عنه بتقييد المادة المنتسبة والآخر تقييد المعنى الافرادي وهو تقييد نفس المادة وحدها ، وإذا كانا متباينين فلا قدر متيقن فى البين ، بل نقول بأن عدم إرادة الاطلاق فى طرف المادة أمر معلوم متيقن وجداناً فلا معنى لاستعمال اصالة الاطلاق في المادة بعد القطع بعدم إرادته، وأما اصالة الاطلاق في جانب الهيئة فباقية على حجيتها لعدم القطع بعدم إرادته.

نعم هذا الاشكال يرد على ظاهر تعبير شيخنا الاستاذ (قده) ، وأيضاً ههنا تعبيرات اخر لشيخنا الاستاذ (قده) إما بظاهرها خارجة عن الغرض وذلك كقوله برجوع جميع القيود التي من ملابسات المادة سواء كان بصورة الحال أو بصورة المفعول به أو فيه أو غير ذلك الى المادة في مقام الاثبات ، وإما لاتخلو عن اشكال كقوله ان فى تقييد الهيئة يحتاج الى عناية زائدة وهي فرض وجود القيد حال تقييدها فترفع باصالة الاطلاق في جانب نفس القيد ، هذا كله فى الوجه الاول الذي افاده شيخنا الاعظم الانصاري (قده) لترجيح تقييد المادة عند دوران التقييد بين تقييدها وبين تقييد الهيئة .

(الوجه الثاني) ـ من الوجهين الذين ذكرهما الشيخ الاعظم الانصاري(قده) لترجيح تقييد المادة على تقييد الهيئة ـ هو أن اطلاق الهيئة شمولي لان معناه وجود الوجوب على كل واحد من تقديري وجود القيد وعدمه ، وأما اطلاق المادة فبدلي لان الطلب تعلق بصرف الوجود من طبيعة المادة وهو ينطبق على أول وجود منها ، ومعلوم أن نسبة صرف الوجود الى جميع الوجودات على حد سواء ، ولذلك يحكم العقل بالتخيير في عالم التطبيق فللمكلف التطبيق على اي واحد من وجودات الطبيعة ، فلا يشمل الطلب فردين من الطبيعة في عرض واحد بل متعلق الطلب ليس الا صرف الوجود من الطبيعة وللمكلف تطبيقه اذا شاء على اي وجود من هذه الوجودات على البدل لا عرضاً ، وهذا التخيير في التطبيق من جهة استواء نسبة صرف الوجود الى الجميع من جهة الاطلاق وعدم تقييد المادة بخصوصية من الخصوصيات .

وهذا هو المراد من أن اطلاق المادة بدلي اي لا يشمل الوجودين منها في عرض واحد بل لابد له أن يوجد المادة في ضمن أحد هذه الوجودات ، بخلاف اطلاق الهيئة بالنسبة الى قيد وخصوصية فانه يشمل كلتا صورتي وجود القيد وعدمه فى عرض واحد ، فاذا قال صل ثم قال لاصلاة الا بطهور وفرضنا الشك فى رجوع القيد الى الهيئة أو الى المادة ، وحيث اننا فرضنا المقيد منفصلا فانعقد الظهور الاطلاقي فى كليهما لكن الظهور الاطلاقي فى طرف الهيئة معناه أن وجوب الصلاة موجود مطلقاً سواء كان الطهور موجوداً أو لا ففي كلتا الصورتين الوجوب موجود ، وهذا معنى الاطلاق الشمولي اي يشمل الحكم كلا الفرضين والصورتين والظهور الاطلاقي فى طرف المادة معناه أن الصلاة مطلقاً سواء كان الطهور موجوداً أو لا مطلوبة لكن كل واحدة منها مطلوبة على البدل ، لا عرضا لما ذكرنا من أن المطلوب فى طرف المادة صرف الوجود وهو لا ينطبق على المتعدد الا على البدل ، وإذا كان كذلك اي كان اطلاق الهيئة شمولياً واطلاق المادة بدلياً ودار الامر بين تقييد أحد الاطلاقين فتقييد الاطلاق البدلي مقدم على تقييد الاطلاق الشمولي .

وسيجيء تفصيله إن شاء الله تعالى في باب التعارض، واجماله ان حكم العقل بالتخيير في تطبيق صرف الوجود على اي وجود من وجودات الطبيعة موقوف على أن لا يكون مانع عقلي أو شرعي في البين وأن تكون نسبة صرف الوجود الى الجميع على حد سواء، وأما إذا كان هناك مانع في البين ولو كان ذلك المانع مشمولية المورد للاطلاق الشمولي الذي ليس متوقفاً على عدم شيء ، لأن الاطلاق الشمولي يشمل جميع الوجودات في عرض واحد ولو كان بمقدمات الحكمة ، نعم لابد أن لا يكون شيء يمنع عن جريان مقدمات الحكمة كوجود القرينة أو ما يصلح للقرينية لعدم إرادة الاطلاق ، ولذلك يكون العام الاصولي مقدما على الاطلاق الشمولي لكونه بالوضع وصلاحيته لكونه قرينة على عدم ارادة الاطلاق فاذا انعقد الاطلاق الشمولي بواسطة عدم ما يمنع عن جريان مقدمات الحكمة فيه يكون مخرجا لذلك الفرد الذي يكون مورداً لكلا الاطلاقين عن حد الاستواء ، فيرتفع الشرط للتخيير العقلي لما ذكرنا من أنه مشروط بعدم مانع عقلي أو شرعي .

واعترض عليه صاحب الكفاية (ره) بأنه لا وجه لتقديم الاطلاق الشمولي على البدلي بعد كون الاطلاق في كليهما بمقدمات الحكمة فتقديم أحدهما على الآخر يكون ترجيحاً بلا مرجح .

وقد عرفت وجه تقديم الاطلاق الشمولي على الاطلاق البدلي ولو كان كلاهما بمقدمات الحكمة فلا نعيده .

نعم اورد شيخنا الاستاذ (قده) على هذا الوجه مع أنه ممن يرى تقديم الاطلاق الشمولي على الاطلاق البدلي بأن ذلك فيما إذا كان بين الاطلاقين تناف بحسب مدلولهما بعد تمامية مقدمات الحكمة في كليهما فحينئذ نقول بأن الاطلاق الشمولي بمدلوله يمنع عن حكم العقل بالتخيير في تطبيق صرف الوجود على هذا الفرد الذي يكون مشمولا للاطلاق الشمولي المخالف في الحكم للاطلاق البدلي ، وأما إذا لم يكن بين الاطلاقين

تناف بل كان بينهما كمال الملاءمة كما فيما نحن فيه فان بين الاطلاق الشمولي في طرف الهيئة وبين الاطلاق البدلي في جانب المادة لاتنافي أصلا ، مثلا فيما إذا شككنا ان الطهارة قيد للوجوب الذي هو مفاد الهيئة أو للواجب أعني المادة في مثل صل متطهراً فـلا مانع من أن يكون الوجوب والواجب كلاهما بالنسبة الى هذا القيد مطلقين ولا تنافي بينهما ، فتكون الصلاة مطلقا سواء كانت مع طهارة المصلي أولا واجبة مطلقا سواء كانت الطهارة موجودة أو لا ، والتنافي انما جاء من قبل العلم الاجمالي بأن القيد راجع إما الى المطلق الشمولي واما الى المطلق البدلي وحينئذ لا وجه لتقديم تقييد أحد الاطلاقين على الآخر بل كلاهما يسقطان بواسطة التعارض بالعرض بمقتضى العلم الاجمالي ويكون من قبيل تعارض الحجة واللاحجة فى باب تعارض الخبرين إذا علم بكذب أحدهما.

واعترض على هذا البيان استاذنا المحقق (قده) بأنه لو قلنا بتقديم الاطلاق الشمولي على الاطلاق البدلي لم يكن فرق بين التعارض بالذات والتعارض بالعرض بواسطة العلم الاجمالي .

وانت خبير بأن الفرق بينهما في غاية الوضوح لأنه لو كانت جهة التعارض تنافي مدلوليهما قلنا ان مدلول الاطلاق الشمولي يرفع موضوع حكم العقل بالتخيير فى تطبيق صرف الوجود على الفرد الذي يكون مشمولا للاطلاق الشمولي المخالف فى الحكم للاطلاق البدلي ، وأما لو كان وجه التعارض هو العلم الاجمالي بتقييد أحد الاطلاقين فالموضوع وما هو مناط الاطلاق فى كليهما موجود وعدم ارادة الاطلاق فى كل واحد منهما يدور مدار أن يكون القيد راجعاً اليه ، وحيث أن تعيين رجوع القيد الى احدهما المعين ترجيح بلا مرجح ، فيسقط كلا الظهورين عن الاعتبار حتى أنه لو كان عام اصولي واطلاق بدلي وعلمنا اجمالا بورود قيد على أحدهما لاوجه لترجيح أحدهما على الآخر .

وانت عرفت بأن عدم إرادة الاطـلاق فى جانب المادة قطعي فالعلم الاجمالي بعدم ارادة أحد الاطلاقين ينحل الى علم تفصيلي بعدم ارادته فى جانب المادة وشك

بدوي في جانب الهيئة ، فاصالة الاطلاق فى جانب الهيئة تبق بلا معارض ونتيجة جريان اصالة الاطلاق فى الهيئة هو الوجوب في صورة الشك فى وجود مشكوك القيدية أو القطع بعدمه للوجوب بعكس نتيجة الرجوع الى الاصول العملية ، وذلك من جهة أنه لو قلنا بسقوط كلا الاطلاقين بواسطة العلم الاجمالي ورجعنا الى الاصول العملية يكون من قبيل الشك فى الوجوب عند القطع بعدم وجود ماهو مشكوك القيدية والاصل البراءة ، فالنتيجة هو عدم الوجوب .

هذا تمام الكلام في دوران القيد بين رجوعه الى المادة أو الهيئة وقد عرفت أن النتيجة فى المقيد المتصل هو الاجمال وفى المنفصل المرجع هو اصالة الاطلاق في جانب الهيئة .

و(منها)ـ تقسيمه الى النفسي والغيري والواجب النفسي هو الواجب الذي لا تكون ارادته مترشحة عن ارادة غيره سواء كان لمصلحة في نفسه أو لا ، وهذا التعرف ينطبق على وجوب المقدمات المفوتة بناء على أن يكون لها وجوب شرعي قبل حصول وجوب ذي المقدمة لعدم حصول وقته ، بناء على أن وجوبه مشروط بدخول الوقت أو لعدم حصول سائر شرائط وجوبه ، لأنه لا يعقل أن تترشح عليها الارادة من ارادة ذي المقدمة وهي بعد لم توجد فيلزم أن يوجد المعلول قبل وجود علته وهو محال ، وقد التزمنا بذلك وقلنا بأن وجوبها شرعي نفسي ومن قبيل متمم الجعل ، ولكن لا لمصلحة فى نفسها بل ناشيء عن مصلحة نفس ذي المقدمة .

و (الغيري) مقابل هذا المعنى ، اي مايكون وجوبه وإرادته مترشحة من إرادة اخرى ويكون معلولا لها ، ويمكن أن يكون وجه تسميته بالغيري لأجل أن إرادته مترشحة من إرادة غيره ، وبالنفسي من جهة أن الارادة ليست مترشحة من الغير بل هو بنفسه أولا وبالذات صار متعلقاً للارادة من دون أن تكون إرادته معلولة لارادة اخرى .

وعرف النفسي أيضاً بما امر به لأجل ملاك فى نفسه، ومقابله الغيري وهو ما امر

به لا لملاك في نفسه بل لملاك في غيره ، ولكن يرد على هذا التعريف خروج المقدمات المفوتة عنه بناء على وجوبها الشرعي وأنها واجبات نفسية لأن وجوبها ليس لملاك في نفسها بل وجوبها ناشيء عن ملاك ذي المقدمة ، اللهم الا أن يقال ليست تلك المقدمات عند من يعرف الواجب النفسي والغيري بهذا التعريف من الواجبات النفسية .

وعرف أيضاً بما هو واجب لا لأجل التوصل الى واجب آخر بخلاف الغيري فان وجوبه لأجل التوصل الى واجب آخر .

واعترض على هذا التعريف بأنه منقوض بأغلب الواجبات النفسية فان جلها واجبات لأجل التوصل بها الى غايات هي أيضاً واجبات ، لأن غاية الواجب لايمكن أن لايكون واجبا لأن الغايات مطلوبة بالذات بناء على هذا والواجبات مطلوبة بالعرض ، ومعلوم أن المطلوب بالعرض لو كان واجباً فالمطلوب بالذات يكون واجباً بطريق اولى وجوابه أن هذا الذي قلت صحيح لو كانت الغايات افعالا اختيارية فحينئذ لايمكن أن يكون الشيء واجباً وغايته التي هي فعل اختياري لاتكون واجبة ، واما لو لم تكن الغاية فعلا اختياريا كما في المقام فلا يمكن أن تكون واجبة لأن التكليف لايتعلق الا بفعل اختياري (ان قلت) ان هذه الغايات تحت الاختيار بواسطة ترتبها على هذه الواجبات التي تحت الاختيار والمقدور بالواسطة مقدور (قلنا) نعم الأمر كان كذلك لو كان ترتبها عليها كترتب العناوين التوليدية على أسبابها كالاحراق والالقاء في النار أو كان من قبيل ترتب المعلول على علته التامة أو ماهو الجزء الاخير من العلة التامة ، وأما لو لم يكن كذلك بل كانت الواجبات بالنسبة الى تلك الغايات من قبيل العلل المعدة مثل حرث الأرض والقاء البذر والسقي بالنسبة الى صيرورة الزرع سنبلا ، فليست تلك الغايات تحت الاختيار حتى يتعلق بها التكليف لأن كون معد الشيء تحت الاختيار لايوجب كون المعد له تحت الاختيار هذا ولكن قد تقدم منا أن في كون الواجبات من قبيل المعدات بالنسبة الى غاياتها تاملا واضحاً .

وعلى كل تقدير لاخفاء فيما هو المراد من الواجب النفسي والغيري فالأمر فى عدم اطراد هذه التعاريف أو عدم انعكاسها سهل وانما الكلام فيما إذا شك فى واجب أنه نفسي أوغيري فماهو مقتضى الاطلاق لو كان في البين ؟ ولو لم يكن فما هو مقتضى الاصول العملية ؟ فههنا مقامان الاول في تعيين أنه ماهو مقتضى الاطلاق والثاني في بيان أنه ماهو مقتضى الاصول العملية .

(أما الأول) فمقتضى الاطلاق مطلقاً ـ سواء كان اطلاق المادة فى الغير أو اطلاق الهيئة في مشكوك الغيرية أو اطلاق كليهما ـ كون الواجب واجباً نفسياً، بيان ذلك أنه لاشك في أن وجود وجوب الواجب الغيري منوط بوجود وجوب ذلك الغير اناطة وجود كل معلول بوجود علته ، فهو نظير الواجب المشروط من هذه الجهة ، فاذا شككنا في أنه منوط اي غيري أو غير منوط اي نفسي ، فالاطلاق يحكم بعدم الاناطة فينتج كونه نفسياً ، و (بعبارة اخرى) كما ذكرنا مراراً الاطلاق يدفع كل مايحتاج بيانه الى مؤونة زائدة بالنسبة الى احتمال المقابل .ولا شك في أن الواجب الغيري يحتاج بيانه الى مؤونة زائدة بالنسبة الى الواجب النفسي ، وكذلك الكفائي بالنسبة الى العيني والتخييري بالنسبة الى التعييني ، ولذلك قالوا ان اطلاق الواجب يقتضي أن يكون الواجب نفسياً عينياً تعينياً هذا بالنسبة الى اطلاق الهيئة فى مشكوك الغيرية والنفسية .

وأما اطلاق المادة فى جانب الواجب الذي يحتمل أن يكون هذا المشكوك الغيرية مقدمة له فيما إذا كان على تقدير كونه مقدمة شرطاً شرعياً حتى يكون موجباً لتقييد ذي المقدمة به لا من قبيل المقدمات الوجودية العقلية حتى لايكون موجباً لتقييده ، فأيضاً يدفع كونه واجباً غيريا فالاطلاق مطلقاً سواء كان في هيئة مشكوك الغيرية او في مادة ماهو محتمل أن يكون ذي المقدمة سواء كانا معاً أو منفرداً تثبت النفسية، واثبات النفسية باطلاق المادة في جانب ذلك الغير لهذا المشكوك الغيرية والنفسية ولو كان مثبتاً لا بأس به لأن الاطلاق من الامارات .

ثم انه اعترض على التمسك باطلاق الهيئة بوجهين :

(الأول)ـ أن مفاد الهيئة معنى حرفي ليس قابلا للتقييد لأنه جزئي والجزئي ليس قابلا للاطلاق والتقييد . وفيه أن هذا الكلام ممنوع صغرى وكبرى . (اما الاول) فلما تقدم فى المعاني الحرفية من أن الموضوع له والمستعمل فيه كلاهما عام فلا نعيد (وأما الثاني) فلأن الجزئي يمكن تقييده أحوالا بشهادة الوجدان وماهو دائر فى المحاورات .

(الوجه الثاني) ـ ان المعنى الحرفي غير ملتفت اليه ومغفول عنه ، ولذلك لا يقع محكوما عليه ولا به ولا يتشكل الكلام منه ولا أحد جزئيه وحال تقييد شيء بشيء هو بعينه حال المسند والمسند اليه ، فلا فرق من جهة الاحتياج الى اللحاظ الاستقلالي بين باب التقييد وبين باب الاخبار، فكما أن الجملة الخبرية اي المركب من المبتدأ والخبر تحتاج الى تصور المبتدأ استقلالا والخبر كذلك ، كذلك يكون القيد والمقيد محتاجا الى تصور ذات المقيد استقلالا والقيد كذلك ، فلا فرق فى هذه الجهة بين الاخبار كقولك الرقبة مؤمنة بصورة المبتدأ والخبر أو بصورة التوصيف بأن تقول الرقبة المؤمنة ، ولذلك قيل أن الاخبار بعد العلم بها أوصاف كما أن الاوصاف قبل العلم بها اخبار ، فظهر أن مفاد الهيئة ليس قابلا للتقييد .

وجوابه يظهر مما ذكرنا في الواجب المشروط أنه في الجملة الشرطية المنوط بالشرط نتيجة الجملة الجزائية ، و (بعبارة اخرى) المحمول المنتسب أو إن شئت عبر عنه بالمادة المنتسبة مقيد بالشرط ولا محذور فيه كما بينا ، فههنا أيضاً نقول وإن كان تقييد مفاد الهيئة غير معقول لانه غير ملتفت اليه ومغفول عنه ، ولكن يمكن تقييد المادة المنتسبة ، فنتيجة المادة المتهيئة منوطة بكذا أو مطلقة ، فالاطلاق والتقييد لا يلاحظان في مفاد نفس الهيئة حتى تقول بأن التقييد فيه لا يمكن فالاطلاق أيضاً لا يمكن ، لان التقابل بينهما تقابل العدم والملكة والاطلاق عبارة عن عدم التقييد في مورد يكون قابلا للتقييد ، فالدليل على امتناع التقييد دليل على امتناع الاطلاق،

في الحقيقة معنى التمسك باطلاق الهيئة هو التمسك باطلاق المادة المنتسبة اي نتيجة المركب من المادة والهيئة وهذا معنى قابل لان يلاحظ مستقلا ويقيد فعند الشك في التقييد يتمسك باطلاقه .

هذا كله لو كان اطلاق في البين وأما لو لم يكن ووصلت النوبة الي الاصول العملية ، فنقول : إذا علمنا بوجوب شيء كالاقامة مثلا وشككنا في أنها واجب نفسي أو غيري بمعنى أن تكون شرطاً شرعياً للصلاة بحيث لو تركها عمداً تكون صلاته باطلة ، فذلك الغير الذي يحتمل أن يكون مقيداً بهذا المشكوك الغيرية والنفسية بأن يكون هذا المشكوك الغيرية شرطاً شرعياً له ، لايخلو حاله عن أحد أقسام ثلاثة: فاما أن يكون واجباً فعلياً متيقن الوجوب بمعنى أن وجوبه متيقن وحاصل فعلا من دون توقفه على شرط غير موجود ، واماأن يكون متيقن الوجوب ولـكن ليس وجوبه فعلياً لتوقفه على شرط غير موجود،واما أن لايكون متيقن الوجوب بل يحتمل عدم وجوبه أصلا ولـكن يعلم اجمالا بأن هذا المشكوك الغيرية اما واجب نفسي أو ذلك الذي يحتمل أن يكون واجباًويكون مقيداً بهذا المشكوك الغيرية ، فههنا صور ثلاث:

(الصورة الاولى) ـ فيما إذا كان ذلك الغير متيقن الوجوب وكان وجوبه فعلياً غير مشروط بشرط لم يوجد بعد ، فبالنسبة الى ذلك الغير يكون من قبيل الشك في التقييد وأن ذلك المشكوك الغيرية شرط له أو لا ، فيكون من قبيل الأقل والاكثر والتحقيق أنه مجرى البراءة ، وأمابالنسبة الى ذلك المشكوك الغيرية فوجوبه مسلم على كل حال فلا مورد لجريان للبراءة فيه من هذه الجهة ، وأما من جهة اشتراطه واناطةوجوبه بوجوب ذات الغير وإن كان مشكوكافيه فيكون من هذهالجهة مجرى للبراءة ، لـكنه لا أثر شرعي في البين حتى نقول بجريان هذا الأصل لأجل ذلك الأثر الشرعي ، لأن وجوبه معلوم على كل حال فلا يبقى أثر للبراءة الا اثبات نفسية هذا المشكوك الغيرية وترتب العقاب على تركه وهما ليسا أثرين شرعيين .

(الصورة الثانية) ـ فيما إذا كان ذلك الغيرمتيقن الوجوب ولـكن لايكون

وجوبه فعلياً بمعنى أنه مشروط بشرط لم يوجد بعد ، فكما أنه تجري البراءة بالنسبة الى شرطية هذا المشكوك الغيرية لذلك الغير المتيقن الوجوب كذلك تجري البراءة عن وجوب هذا المشكوك الغيرية عند عدم حصول ذلك الشرط الذي يكون وجوب ذلك الغير مشروطاً به ، و (توهم المنافاة) بين البراءتين من جهة ان لازم جريان البراءة بالنسبة الى شرطية هذا المشكوك الغيرية لذلك الغير المتيقن الوجوب المشروط بشرط لم يوجد بعد عدم تقيد وجوب هذا المشكوك الغيرية وعدم اشتراط وجوبه بذلك الشرط الذي لم يوجد بعد ، ولازم جريان البراءة عن وجوبه قبل وجود ذلك الشرط اشتراط وجوبه به وهما متناقضان (مدفوع) بأنه لا تنافي في نفس مؤدى البراءتين ، والتنافي والتناقض انما هو بين لازمها ، ولكن الاصول لا تثبت لوازمها العقلية حتى يتحقق التناقض .

(الصورة الثالثة) ـ فيما إذا كان الغير الذي يحتمل أن يكون هذا المشكوك الغيرية والنفسية شرطاً شرعياً له محتمل الوجوب ، ومرجع هذه الصورة الى أنه يعلم اجمالا بأنه اما أن هذا المشكوك الغيرية والنفسية واجب نفسي ، واما أن ذلك الغير الذي هو محتمل الوجوب واجب نفسي ، بحيث أن كل واحد منها معلوم أنه واجب نفسي في ظرف عدم كون الآخر واجباً نفسياً ، فحينئذ هذا المشكوك الغيرية والنفسية على تقدير كونه واجباً نفسياً من المحتمل أن يكون ذلك الآخر أيضاً واجباً نفسياً ومن المحتمل أن لا يكون واجباً أصلا ، وعلى تقدير عدم كونه واجباً نفسياً فلا محالة يكون ذلك الغير واجباً نفسياً بحيث لا يحتمل خلافه ، وبناء على هذا اما بالنسبة الى ذلك الغير المحتمل الوجوب فالبراءة تجري عن وجوبه ، واما بالنسبة الى المشكوك الغيرية والنفسية فلا مورد لجريان البراءة لأن وجوبها المردد بين النفسية والغيرية معلوم.

(ان قلت) ـ إن ذلك العلم الاجمالي أعني العلم بوجوب المشكوك الغيرية المردد بين الوجوب الغيري والنفسي ينحل بواسطة جريان البراءة في محتمل الوجوب النفسي لأنه على تقدير كون وجوبه غيريا لا يجب الاتيان به بعد فرض أنه لا يجب الاتيان بما هو ذو المقدمة له ظاهراً بواسطة اجراء البراءة فيه والا تخرج عن كونه

مطلوبا غيريا وهو خلاف الفرض ، فلا يبقى الا شك بدوي في وجوبه النفسي وهو مجرى البراءة (قلنا) ان ماقلت من عدم لزوم الاتيان به على تقدير كونه غيريا لعدم وجوب ماهو ذو المقدمة له ظاهراً مبني على عدم جواز التفكيك في التنجز بين أجزاء واجب واحد وهكذا بين أجزائه ومقدماته ، وأما لو قلنا بذلك كما أنه لابد من القول به عند من يجري البراءة في الاقل والاكثر ، فلا يبقى محذور في البين لأنه حينئذ من الممكن أن يكون الواجب الواقعي بالنسبة الى جميع أجزائه غير منجز وبالنسبة الى مقدماته أو بعضها يكون منجزاً ، وذلك لكون نفس الواجب مجرى للبراءة وعدم امكان إجرائها بالنسبة الى المقدمة كما في المقام .

هذا ماذكره شيخنا الاستاذ (قده) وأنت خبير بأن هذا الكلام بالنسبة الى الجهل ببعض أجزاء المركب وإن كان صحيحاً بل لامناص منه بناء على جريان البراءة فى الأقل والاكثر ، ولكن لاوجه له مع تعلق الجهل بجميع المركب وتمامه ، للعلم بأن مطلوبية المقدمة ليست ذاتية ، وانما يكون من جهة حصول ذي المقدمة بتلك الخصوصية التى تحصل له بواسطة وجود ذلك الشرط الشرعي ، وذلك كما أنه للصلاة خصوصية تؤثر في حصول ملاكها بواسطة اقترانها بالوضوء مثلا فاذا اجريت البراءة في ذي المقدمة فلا تترتب على ايجاد هذا المشكوك الغيرية على تقدير كونه واجباً غيريا فائدة وثمرة أصلا ، فنعلم بعدم لزوم اتيان المشكوك الغيرية على تقدير كونه غيريا ، فينحل ذلك العلم الاجمالي ولا يبقى الا شك فى لزوم اتيانه لاحتمال كونه نفسياً .

وعمدة ما قلنا هو القطع بعدم تنجز إرادة الشرط مع عدم تنجز إرادة المشروط والترخيص فى تركه وقياس تنجز الشرط مع عدم تنجز تمام المركب المشروط بتنجز معظم أجزاء المركب مع عدم تنجز بعضها في غير محله (ان قلت) : إن العلم الاجمالي بأنه إما هذا المشكوك واجب نفسي أو ذاك الآخر كاف فى تنجزهما فلا يجوز جريان البراءة حتى في ذلك الآخر . (قلت) جريان حديث الرفع بالنسبة الى المشكوك الغيرية لايمكن للعلم بأصل وجوبه فيبقى الآخر شكا بدويا وتجري فيه بلا معارض .

ثم ان شيخنا الاستاذ (قده) افاد امكان وقوع مثل هذا الشك فى محتمل الجزئية بمعنى أن يشك فى شيء أنه واجب نفسي أو جزء من واجب نفسي مع العلم بأصل وجوبه ، وزعم أنه من قبيل مانحن فيه وانت خبير بأن محل كلامنا فى دوران وجوب شيء بين كونه نفسياً أوغيريا وفي هذا الفرض يكون الوجوب على كلا التقديرين نفسياً غاية الأمر أنه على أحد التقديرين نفسي استقلالي وعلى الآخر نفسي ضمني .

فتلخص وظهر مما ذكرنا أن جريان البراءة فى هذه الصورة لايخلو عن وجه وجيه ، والمراد من البراءة فى هذا المقام ليس هو حديث الرفع حتى يكون من باب كر على مافر ، بل المراد هو أن العقل يحكم بعد لزوم الاتيان على تقدير كونه واجباً غيريا بعد اجراء البراءة فى النفسي المحتمل الوجوب فلا يبقى الا لزوم الاتيان على تقدير كون وجوبه وجوبا نفسياً وحيث أن هذا التقدير مجهول فليس منجزاً لهذا الاحتمال (ان قلت) المنجز لهذا الاحتمال هو العلم بأصل الوجوب المردد بين كونه وجوبا غيريا أو نفسياً (قلت) لاأثر لهذا العلم الذي نعلم بعدم تأثيره في التنجيز على أحد التقديرين اي كون وجوبه وجوبا غيريا بعد اجراء البراءة في ذلك الآخر أعني النفسي المحتمل الوجوب .

(تذنيبان)

(الأول) ـ في أنه هل الاتيان بالواجب الغيري يوجب استحقاق الثواب ومخالفته وعدم اتيانه يوجب استحقاق العقاب ، وهو في كلا الموردين مثل الواجب النفسي أم لا ؟ بل لايكون امتثاله موجباً لترتب الثواب ولا مخالفته موجباً لترتب العقاب ، وقبل تحقيق ماهو الحق في المقام نذكر .

(أولا) ـ أن أصل الثواب والعقاب حتى في الواجب النفسي هل هو بالاستحقاق أو من باب التفضل وهذه مسألة اختلف فيها المتكلمون ، فمنهم من قال بالأول وهم أغلب المتكلمين ومنهم من قال بالثاني ومنهم المفيد (قده) .

والتحقيق في المقام هو أن القائل بالاستحقاق إن كان يقول أن العبد بواسطة

اطاعة أمر المولى ونهيه أو أوامره ونواهيه يكون له حق على الله تعالى بأن يعطيه الثواب، مثل الأجير الذي يعمل لشخص عملا فيستحق بذلك العمل أجره ، ويكون أجره في عهدته فمثل هـــذا المعنى في حقه تعالى واضح البطلان ، نعم استحقاق العقاب لا بأس بالقول به بهذا المعنى عند المخالفة وعدم اطاعة أوامره ، لأن العقل مستقل في الحكم بأن كفران المنعم الحقيقي الذي ينتهي اليه جميع النعم حتى نعمة وجود هذا الكافر للنعم ظلم عليه فيستحق العقاب لهذا الظلم ، وأما اطاعة الأمر والنهي بالموافقة لهما فهي وظيفته وأداء الوظيفة لا يوجب أجراً، نعم يوجب المدح والثناء عند العقلاء بمعنى قابليته لهذا المعنى وأهليته عندهم لها لا بمعنى وجوبها عليهم فاطاعة العبد لمولاه لا يوجب أجراً عليه في نظر العقل .

نعم بناء على القول بتجسم بعض الأعمال في عالم البرزخ أو الدار الآخرة وقد دلت على ذلك أخبار كثيرة في طرفي الثواب والعقاب التي يعبر عنها بالآثار الوضعية ، يمكن القول بالاستحقاق بالنسبة اليها بمعنى أن تلك المثوبات أو العقوبات نفس تلك الأعمال الحسنة تتشكل هناك بهذا الشكل وتشير الى هذا المعنى أخبار وآيات كثيرة .

وإن كان يقول بمعنى قابليته وأهليته لذلك بواسطة أعماله الحسنة بمعنى أن فيضه تعالى عام ولا بخل فى المبدأ الفياض فاذا لم تكن نفسه الدنسة أو الدنيئة الخبيثة مانعة عن صيرورته مورداً للالطاف الالهية بواسطة كفره أو بعض المعاصي المانعة من قابليته للفيض الالهي يفيض الله عليه من أنواع الخيرات ماهو أهل لذلك وبمقدار قابليته ، فهذا حق لا إشكال فيه ، لكن هذا هو عين التفضل ، ولا ينبغي أن يقع مثل هذا المعنى محل نزاع بين المتكلمين ولا ينكره موحد فضلا عن المسلم ، وجميع الافاضات من المبدأ الفياض سواء كان في دار الدنيا أم فى النشأة الاخرى على هذا الشكل ومن هذا القبيل .

ثم إنه يمكن أن يكون مرادهم من الاستحقاق هو وجوب الاعطاء على الباري جل جلاله من باب وعده حيث أنه تعالى وعد المتقين والمطيعين بالجنة وأنه لا يخلف

الميعاد ووعده وعد غير مكذوب ، و (بعبارة اخري) كما أن أمره تعالى ونهيه من مقدمات احداث الداعي للمكلف للفعل أو الترك كذلك الوعد والوعيد أيضاً من مقدماتها نحوها وخلف الوعد قبيح فيجب عليه تعالى الوفاء بوعده .

وانت خبير بأن هذا أيضاً لاينافي التفضل بل وعده الثواب على اتيان المأمور به وترك المنهي عنه والكف عنه لتقوية الأمر فى إحداث الداعي عين التفضل ، واما لزوم وفائه بوعده لقبح خلف الوعد فلاربط له بالاستحقاق أصلا كما هو واضح وظاهر

والحاصل ان الاستحقاق بالمعنى الاول لايمكن الالتزام به وبالمعنيين الآخرين لاينافي التفضل وخصوصاً بالمعنى الأخير لانه عين التفضل .

إذا عرفت ماذكرنا فنقول أما الاستحقاق بالمعنى الأول فلا يمكن الالتزام به فى الواجب النفسي فضلا عن الواجب الغيري ، وأما بالمعنى الثاني اي بمعنى قابليته وأهليته لأن يثاب ويؤجر فان كان تحركه نحو اتيان الواجب الغيري ناشئاً عن قصده التوصل بذلك الفعل الى اتيان الواجب النفسي للمولى والمطلوب الذاتي له ، فقطعاً تحصل له القابلية والأهلية للثواب لأنه بصدد الاطاعة والانقياد ، فاذا أتى بالمقدمة بهذا القصد فكأنه من ذلك الحين شرع فى اطاعة أمر مولاه واظهر الانقياد له تعالى وهذا يوجب قربه منه وإذا قرب بتقربه فيستحق الفيض بمعنى أنه يكون أهلا وقابلا لهذا المعنى .

واما إن كان تحركه نحو اتيانه عن دواع اخر عقلائية أو شهوانية فلا وجه لصيرورته مقربا من المولى ولا يحصل له بذلك قرب أصلا ، لأن المطلوب للمولى حقيقة وما هو غرضه وتترتب عليه المصلحة والمفسدة ليس الا الواجب النفسي ، وأما مطلوبية الواجب الغيري فليس الا للوصول الى ذاك بحيث لو فرضنا حصوله بدون اتيان هذا الواجب الغيري لم يتعلق به طلب أصلا ، فالغرض والمقصود الحقيقي هو الواجب النفسي وهو المقرب ، وأما باتيان الواجب الغيري فلايحصل له قرب الا بالشكل الذي ذكرنا وقابليته وأهليته للفيوضات من لوازم قربه منه تعالى ، حتى انه لو أتى به

بقصد أمره الغيري الأصلي لا التبعي يمكن أن يقال إنه إن لم يرجع الى قصد التوصل به الى اتيان ماهو ذو المقدمة وماهو المطلوب بالذات أعني الواجب النفسي لايكفي في كونه مقربا ، فلو قال ادخل السوق واشتر اللحم بحيث ندري بأنه لا غرض له في دخول السوق أصلا بل هو مطلوب لأجل اشتراء اللحم فلو دخل السوق في الفرض بقصد امر المولى له بالدخول ، ولكن ليس بناؤه على شراء اللحم مع علمه بأن الدخول ليس مطلوبا ذاتياً نفسياً ، وانما المطلوب الذاتي هو شراء اللحم ، فمثل هذا الشخص لايعد مطيعاً ومنقاداً مع أنه اتى بالمأمور به بالأمر الغيري بقصد امره الغيري ، والسر في ذلك ماذكرنا من أن المطلوب الغيري ليس مطلوبا ذاتياً بل انما هو مطلوب بالعرض فاذا لم يكن اتيانه بقصد التوصل الى المطلوب الذاتي لايعد مطيعاً ومنقاداً لأمر مولاه ولا يحصل له قرب باتيان الواجب الغيري ولو كان بقصد أمره الغيري ، ولا فرق في ذلك بين أن يكون الواجب الغيري من قبيل المقدمات العقلية أو يكون من قبيل الشروط الشرعية كالاستقبال وطهارة البدن مثلا نعم لو كان قصده من اتيان الشروط الشرعية التوصل بها الى وجود تلك الخصوصية التي توجد في الواجب النفسي بواسطتها فهذا يرجع الى ماذكرنا من التوصل به الى ايجاد الواجب النفسي فيصير اهلا لان يثاب ويؤجر بذلك .

هذا كله بناء على أن يكون الاستحقاق بمعنى القابلية والاهلية واما الاستحقاق بالمعنى الثالث اي بمعنى الوعد ولزوم الوفاء به من قبله تعالى لئلا يلزم القبيح وهو خلف الوعد فلابد من التتبع في الادلة الواردة في هذا الباب وانه هل فيها مايشمل بخصوصها أو عمومها ترتب الثواب على اتيان الواجب الغيري ولو لم يأت به بقصد التوصل الى الواجب النفسي أو لا ؟ فنقول :

أما الأدلة العامة الواردة في هذا الباب فالوعد فيها غالباً يكون بعنوان المطيع والمنقاد وأمثالها وقد عرفت عدم شمول هذه العناوين لمن يأتي بالواجب الغيري الا اذا كان بقصد التوصل به الى ذي المقدمة والواجب النفسي .

وأما الأدلة الخاصة فلو كان هناك دليل على ترتب الثواب على واجب غيري من دون اتيانه بقصد التوصل به الى الواجب النفسي فمثل هــــذا الدليل يدل على استحباب ذلك الواجب الغيري نفسياً كما هو الشائع في الأخبار من بيان الاستحباب بلسان ترتب الثواب ويكون من قبيل ذكر اللازم وإرادة الملزوم كباب الكنايات ، ولا ضير فى كون المستحب النفسي واجباً غيريا ومقدمة لواجب نفسي .

فقد ظهر مما ذكرنا أنه سواء قلنا بأن الثواب من باب الاستحقاق أو قلنا بأنه من باب التفضل بأي معنى كان التفضل مماذكرنا من المعنيين الآخرين لايترتب الثواب على الواجب الغيري الا إذا أتي به بقصد التوصل الى الاتيان بذي المقدمة .

وقد ظهر مماذكرنا أيضاً أنه لو أتى بالواجب الغيري بهذا القصد اي بقصد التوصل الى الواجب النفسي لايكون له ثواب مستقل في عرض الثواب على الواجب النفسي ، بل إذا أتى به بهذا القصد يكون شروعا فى امتثال الواجب النفسي واطاعة له ، فثوابه عين ذلك الثواب ، وإلا فالمتصل التدريجي قابل للقسمة الى مالا يتناهى وتصدق الاطاعة على جميع الآنات من حين الشروع الى حين الانقضاء ، فلو كان في كل آن يستحق ثواباً غير ثواب الآن الآخر يلزم استحقاقه لثوابات كثيرة لاتحصى وهو بعيد .

وأما ماورد فى زيارة مولانا سيد الشهداء صلوات الله وسلامه عليه من أن له بكل خطوة حجة مقبولة وعمرة مقبولة فقد بينا أنه مما يدل على أن هذه الخطوات مستحب نفسي فيكون خارجا عن محل الكلام .

والحاصل أن الثواب الموعود على الواجب النفسي هو الذي يستحقه من أول شروعه فى اتيان المقدمة بقصد التوصل الى اتيان ذي المقدمة وليس هناك ثواب آخر نعم ربما يزيد فى ثواب ذي المقدمة بواسطة كثرة المشقة الحاصلة فى مقام امتثال الواجب النفسي لكثرة مقدمات ذلك الواجب أو لصعوبة مقدمة من المقدمات بحيث لابد له من تحمل المشاق الكثيرة والجهد الطويل في تحصيل مثل تلك المقدمة ، والحاصل أنه كلما كان تعب العبد أزيد وجهده أكثر فى مقام اطاعة أوامر مولاه ونواهيه يكون

أجره أكثر ، وذلك بناء على ماذكرنا من أن الاستحقاق بمعنى القابلية والأهلية واضح لأنه كلما كان تعبه أكثر تكون قابليته وقربه منه تعالى أزيد ولعله الى هذا يشير قوله عليه السلام (أفضل الأعمال أحمزها) .

(الثاني) ـ في ورود اشكالات على الطهارات الثلاث (منها) ـ أنه لاريب في استحقاق الثواب على فعلها كسائر العبادات مع أن أوامرها مقدمية غيرية وقد تقدم أن الأمر الغيري توصلي لايوجب استحقاق الثواب على اتيان متعلقه واجيب عن هذا الاشكال بما تقدم من استحقاق الثواب على اتيان الواجب الغيري بقصد التوصل الى الواجب النفسي الذي هو مقدمة له،وانت خبير بعدم صحة هذا الجواب لأن الاتيان بالطهارات الثلاث يوجب استحقاق الثواب إذا أتى بها بقصد القربة سواءقصد التوصل أولم يقصد بل لو لم يقصد الاصرف الـكون على الطهارة يكفي فى صحته و ترتب الثواب على فعله فتأمل ، و (منها) ـ أن اوامر الطهارات الثلاث غيرية والأمر الغيري توصلي لايشترط في امتثالها وسقوطها اتيان متعلقها بقصد التعبد والقربة ، مع أن الامتثال فى الطهارات الثلاث لايتحقق الا باتيانها بقصد القربة ، و (منها) ـ ان ماهو المقدمة بالحمل الشائع فيها ليس ذوات هذه الطهارات بل هي بما انها عبادات لما ذكرنا فى الاشكال الثاني من انه لا يتحقق امتثالها الا بقصد القربة ، فيكون الأمر الغيري متعلقا بها بما انها عبادة فيتوقف الامر الغيري على عباديتها وعباديتها تتوقف على هذا الأمر الغيري ، لأنه ليس هنا امر آخر تتحقق به عباديتها هذا مع انه يصح اتيانها بقصد امتثال ذلك الغيري ولو لم يقصد امراً آخر اصلا ولو كان مناط عباديتها ذلك الامر الآخر لما كان مناص و بد الا من اتيهانها بقصد ذلك الامر الآخر .

وهذا الاشكال الثالث مع الاشكال الثاني من قبيل المنفصلة المانعة الخلو لايجتمعان فان مناط الثاني هو كونها واجبات توصلية ومناط الثالث كونها تعبدية فيرد الاشكال الثالث بعد الجواب عن الاشكال الثاني بقبول انها امور عبادية ولذلك لايمكن امتثالها الا مع اتيانها بقصد القربة .

واجاب صاحب الكفاية (قده) عن هذه الاشكالات بالالتزام بأنها مستحبات نفسية يترتب الثواب عليها لأنها مستحبات نفسية كسائر المستحبات التي يستحق فاعلها الاجر والثواب واحتياج امتثالها الى قصد القربة ايضاً من هذه الجهة ، واما الجواب عن الاشكال الثالث فواضح من جهة ان عباديتها ليست متوقفة على الامر الغيري بل لو لم يتعلق بها امر غيري اصلا ولم تكن هذه الاشياء مما يتوقف عليها واجب نفسي لكانت نفسها راجحة مطلوبة غاية الامر بالطلب الاستحبابي لا الوجوبي .

وأوردوا على هذا الجواب اشكالات (احدها) ان الامر الاستحبابي ينعدم حين مجيء الامر الغيري الوجوبي والا يلزم اجتماع الضدين لان الاحكام الخمسة متضادة بأسرها ولو اعتبار منشأ انتزاعها ومنشأ اعتبارها (ثانيها) ـ عدم التزامهم بالاستحباب النفسي للتيمم (ثالثها) ـ أن قصد الامر الغيري كاف في اتيانها من دون توجه الى استحبابها النفسي ، حتى قال بعض الفقهاء (قدس سره) انه لو اتى بها بعد دخول الوقت بنية الندب لا يصح بل لا بد من اتيانه في ذلك الحين بنية الوجوب ، وقال بعضهم لو دخل الوقت في الاثناء يستأنف النية .

والجواب اما عن (الاول) فبأن حقيقة الوجوب والاستحباب ان قلنا بأنه عبارة عن نفس المرادية والمطلوبية والفرق بينهما بصرف الشدة والضعف فمجيء الوجوب لا يوجب انعدام واقع الارادة الضعيفة بل يوجب انعدام حد الضعف كما هو الحال في جميع موارد الاشتداد والحركة في الكيف ، فالعنب أو التمر الذي يأخذ في اشتداد الحلاوة بمجيء مرتبة أشد لا تنعدم ذات الحلاوة الضعيفة بل الذي ينعدم هو حدها العدمي وضعفها يتبدل الى القوة ، وفي جميع الاستكمالات يكون الحال على هذا المنوال فالنفس الانسانية أيضاً فى استكمالاتها ووصولها الى مرتبة قوية كاملة من مرتبة ضعيفة ناقصة لا ينقص منها شيء بل كمال فوق كمال ولبس فوق لبس ، فبناء على هذا بعد مجيء الوجوب الغيري لا ينقص من الارادة الاستحبابية شيء بل تلك باقية وتشتد وتزيد على تلك المرتبة مرتبة اخرى فينعدم حد الضعف ولا ينعدم اصل الارادة الاستحبابية .

وإن قلنا بأن الفرق بينهما ليس في أصل الارادة ولا فى مرتبتها من الشدة والضعف ، بل الفرق بوجود ترخيص في الترك فى طرف الاستحباب دون الوجوب كما تقدم ، فالأمر أوضح وانه بمجيء الوجوب لاينعدم الا ذلك الترخيص ، وأما أصل الارادة فباقية بلا زيادة ولا نقيصة ، لأن المفروض أنها فيهما شيء واحد .

هذا مع أن الوجوب الغيري ليس فى عرض الاستحباب النفسي حتى يلزم انعدامه بمجيء الوجوب بل يكون الاستحباب النفسي بمنزلة الموضوع للوجوب الغيري فلا انعدام ولا اندكاك ، و (بعبارة اخرى) الاندكاك يتوقف على أمرين مفقودين فى المقام (الأول) أن يكون متعلق الارادة الاستحبابية والوجوبية واحداً و (الثاني) أن يكون الفرق بينهما بالشدة والضعف فحينئذ يندك الضعيف في القوي وفيما نحن فيه متعلق الارادة الاستحبابية النفسية هو نفس الذات ومتعلق الارادة الوجوبية الغيرية هو الذات المقيدة بأن يؤتى بها بقصد القربة ، اي الذات المقيدة بكونها عبادة ، فاختلف المتعلقان بحسب الرتبة . وأيضاً قد تقدم أن اختلاف الوجوب والاستحباب ليس بشدة الارادة وضعفها كما توهم ، بل الارادة فى كليهما عبارة عن الشوق المؤكد ، وانما الفرق بينهما بالترخيص في الترك فى الاستحباب دون الوجوب ، والا من حيث شدة الارادة وضعفها لافرق بينهما أصلا فليس هناك ضعيف وقوي حتى يندك أحدهما في الآخر ، ولا يلزم اجتماع المثلين ولا الضدين لاختلاف رتبة المتعلقين فيمكن القول بالاستحباب النفسي لها مع ثبوت الوجوب الغيري أيضاً لها ولا يلزم محذور انعدام الاستحباب النفسي بعد مجيء الوجوب الغيري .

واما الجواب عن (الثاني) فبأنه يمكن استفادة استحباب التيمم نفسياً أيضاً عن بعض أخبار الباب .

وأما عن (الثالث) فبأنه إذا رجع قصد الأمر الغيري الى قصد التوصل باتيانها الى الواجبات النفسية التعبدية التي هي مقدمة لها ، فهذا هو عين العبادة ومقرب من حين الشروع فى هذه المقدمات بهذا القصد ، وأما إن كان المراد منه غير هذا المعنى

فلا نسلم كفايته بل يحتاج الى قصد عباديتها في نفسها .

وأما ما أفاد صاحب الكفاية (قده) فى هذا المقام من أن قصد الأمر الغيري مع أنه توصلي يكفي من جهة دعوته الى ماهو مقدمة في الواقع وبالحمل الشائع الصناعي لأن الأمر لايدعو الا الى متعلقه والمفروض أن متعلقه ليس ذات هذه الأفعال المسماة بالطهارات الثلاث بل هي مع قصد أمرها، فقصد امرها النفسي منطوفي في قصد أمرها الغيري (ففيه) أنه من الممكن الاتيان بها بقصد أمرها الغيري المتعلق في نظره بنفس ذوات هذه الأفعال من دون التفاته الى أن لهذه الأفعال أمراً نفسياً استحبابياً عبادياً، ومع الغفلة عن ذلك وعدم التفاته اليه أصلا كيف يمكن أن يقال أن قصده منطوفي قصده لأن الأمر لايدعو الا الى متعلقه .

ثم ان شيخنا الاستاذ (قدس سره) صحح عبادية الطهارات الثلاث بوجه آخر، حاصله أن الأمر المتعلق بذي المقدمة كما أنه له تعلق باجزاء المركب كذلك له تعلق بشرائطه غاية الأمر الفرق بينهما أن الاجزاء تحت الأمر قيداً وتقييداً ، والشرائط تكون تحت الأمر تقييداً لاقيداً ، فللشرائط أيضاً مثل الأجزاء حصة من الامر المتعلق بالمجموع المركب فاذا كان الأمر المتعلق بالمركب عباديا فالأجزاء تصير بذلك الأمر عبادية ولو كان ذلك بتوسيط جعل آخر وامر آخر غير الأمر الأول الذي اصطلح عليه شيخنا الاستاذ (قده) وسماه بمتمم الجعل ، وكذلك الشرائط تصير أيضاً بنفس ذلك الأمر الذي هو مناط عبادية الأجزاء عبادية من دون احتياجها الى أمر نفسي استحبابي مستقل ، بل لو كان لها في حد انفسها مثل ذلك الأمر لاندك ذلك الأمر الاستحبابي فى ذلك الامر الوجوبي الذي هو مناط عبادية العبادة على مسلكه بناء على أن يكون الفرق بينهما بالشدة والضعف لا بما ذكرنا من الترخيص فى الترك وعدمه .

(إن قلت) إذا كان الامر كذلك فلابد أن يكون جميع الشرائط عبادة مع أن الامر ليس كذلك ، ولا كلام في عدم عبادية سائر الشرائط ماعدا الطهارات

الثلاث (قلت) حيث أن العبادة تكون بأمر وجعل ثانوي وذلك الامر الثانوي أيضاً مثل الامر الاولي تابع للملاك ، فكل ما كان فيه ملاك العبادة يتعلق الامر به وإلا فلا ، وملاك العبادة موجود في الطهارات الثلاث دون سائر الشرائط ، بمعنى أن الغرض والمصلحة القائمة بالواجب المركب المترتبة عليه لاتترتب عليه الاباتيان الطهارات الثلاث من بين الشرائط بقصد القربة ، وهذا الملاك ليس في سائر الشرائط .

وهذا المعنى الذي ذكره شيخنا الاستاذ (قدس سره) يمكن تصويره في نفس الاجزاء أيضاً بأن يكون الامر والجعل الثاني متعلقاً ببعض الاجزاء دون بعض آخر بالبيان الذي ذكرنا في الشرائط ، ولكن هذا صرف فرض لانه ليس في الواجبات الشرعية مايكون بعض أجزائه عباديا يلزم اتيانه بقصد القربة وبعضها الآخر يكون توصلياً لايلزم اتيانه بقصد القربة .

وانت خبير بأن ماذكره شيخنا الاستاذ (قده) لايتم الا بناء على بسط الارادة النفسية المتعلقة بالمجموع المركب على الشرائط كما أنها تنبسط على الاجزاء ، وهذا مما لايمكن الالتزام به ولا هو التزم به ، لانه لوكان الامر كذلك فيكون حال الشرائط حال الاجزاء في أنها واجبات نفسية فلا يبقى مجال لوجوبها الغيري ، لا لانه يلزم اجتماع المثلين كما توهم لان الوجوبين في رتبتين وليسا في مرتبة واحدة حتى يلزم اجتماع المثلين ، بل للزوم اللغوية كما سيجيء في بحث مقدمة الواجب إن شاء الله تعالى.

وأما ماذكر في محله من أن التقيد بالنسبة الى الشرائط الشرعية تحت الامر فليس معناه أن القيد تحت الامر ، وإلا لايبقى فرق بين الجزء والشرط ، مع أنه (قدس سره) صرح في موارد عديدة بأن ذات الشرط خارجة عن تحت الارادة قيداً وانما هو داخل تقيداً ، فالمراد منه أن متعلق الارادة النفسية ليس هو ذات المأمور به مطلقاً بل هي مقيدة بكونها مقارنة أو مسبوقة أو ملحوقة بكذا ، فمعنى كون التقيد داخلا تحت الامر أن طبيعة المأمور به مقيدة ومضيقة تحت الامر لامطلقة ، فالتقيد الذي تحت الامر من خصوصيات المشروط لا الشرط وإلا فنفس التقيد معنى

حرفي ليس قابلا لان يقع تحت الامر مستقلا ومعلوم أنه ليس من خصوصيات الشرط.

فالانصاف أن ما أفاده شيخنا الاستاذ (قده) مما لا يمكن المساعدة عليه .

وأما ما أفاده استاذنا المحقق (قدس سره) في مقام الجواب عن هذا الاشكال من أن الارادة الغيرية تنبسط على ذوات هذه الافعال وعلى قيد الدعوة كما هو شأن كل إرادة متعلقة بمركب ، سواء كانت أجزاء المركب كلها خارجية أو كان بعضها ذهنية كما في ما نحن فيه ، حيث أن الجزء الذي هو قصد القربة أمر ذهني ، ونفس هذه الافعال اي الغسلات والضربات على الارض بالكيفية المخصوصة امور خارجية، فاذا انبسط على مجموع الاجزاء فيأخذ كل جزء نصيبه ويصير واجباً ضمنياً ، ومعنى هذا الكلام أن إرادة مثل هذا المركب ـ في الحقيقة ـ تنحل الى إرادتين احداهما متعلقة بذوات هذه الافعال والاخرى باتيانها بقصد أمرها ، وهاتان الارادتان اللتان انحلت الارادة المتعلقة بالمجموع اليهما طوليتان ، لطولية متعلقيهما حيث أن الجزء الذهني من ذلك المركب ليس في عرض الاجزاء الخارجية بل نسبته اليها نسبة العرض الى معروضه ، و (بعبارة اخرى) قصد أمر الشيء ليس في عرض نفس الشيء ، فان تحقق ووجدت هناك إرادتان طوليتان إحداهما تكون متعلقة بذوات هذه الافعال والاخرى باتيانها بقصد أمرها فالارادة الاولى ليست متوقفة على أن يكون متعلقها متعلقاً للامر لانها تعلقت بنفس الذات ، والارادة الثانية ولو أنها متوقفة على ثبوت أمر في الرتبة السابقة عليها ولكنها موجودة كذلك وهي الارادة المتعلقة بذوات هذه الافعال في الرتبة السابقة على الارادة الثانية فلا دور .

وانت خبير بأن الارادة الشخصية الواحدة لا يمكن أن تنحل الى ارادتين طوليتين ، وقياسها بباب انحلال العام الاصولي في غير محله ، لان الارادة هناك متعلقة بالطبيعة السارية وللطبيعة وجودات فكانها تعلقت بجميع تلك الوجودات ففي الحقيقة هناك ارادات متعددة بصورة إرادة واحدة بخلاف ما نحن فيه ، فليس ههنا الا إرادة واحدة في البين متعلقة بالمجموع المركب .

هذا مضافا الى أن تعلق الارادة بالمجموع المركب لايمكن إلا بعدفرض وجود أمر متعلق بذوات هذه الافعال في الرتبة السابقة على هذه الارادة ، والمفروض أنه ليس غير هذه الارادة إرادة اخرى في البين فلا مناص إلا من الالتزام باستحباب هذه الافعال الثلاثة فى حد أنفسها مع قطع النظر عن تعلق الامر الغيري بها .

(إن قلت) بأن تصور الصلاة المأتي بها بقصد الامر المتعلق بها بحيث يكون هو المحرك لاتيانها أمر ممكن معقول إذ النفس من عالم السعة والحيطة ولها أن تتصور حتى عدمها ، وأيضاً من الواضح المعلوم أن الارادة التي ظرف وجودها الذهن لايمكن أن تتعلق بموجود خارجي بدون توسيط صورة ذهنية وذلك من جهة لزوم وجود العرض فى وعاء وجود معروضه وعدم امكان أن يكون العرض في وعاء كالذهن مثلا والمعروض في وعاء آخر كالخارج وإلا لم يتحدا ، وبناء على هذا لابد أن تتعلق الارادة بالصورة الذهنية ، ففيما نحن فيه أيضاً كذلك يمكن تصور الوضوء المأتي به بقصد الامر المتعلق به وتعلق الارادة به أيضاً لاشك في امكانه وحيث أن تلك الصورة الذهنية مركبة من أمرين طوليين فلا يمكن أن لاتتحصص الارادة المتعلقة بها ، فتكون قطعة من تلك الارادة متعلقة بالذات وقطعة اخرى بكون الأمر المتعلق بها محركا لاتيانها ، هذا في مقام الجعل ، وأما فى مقام الامتثال فلو أتى بالذات بقصد تلك القطعة المتعلقة بنفس الذات فقد امتثل مجموع القطعتين لأن مفاد القطعة الثانية ليس إلا اتيان الذات بقصد الأمر المتعلق بها وقد حصل ذلك على الفرض .

(قلت) قد تقدم في مبحث التوصلي والتعبدي عدم امكان هذا المطلب وإن كان تصوير ذلك المعنى المركب من الذات وقصد الأمر أمرا ممكناً لاريب فيه وهكذا لزوم تعلق الارادة بالصورة الذهنية وعدم امكان تعلقها بموجود خارجي بدون توسيط الصورة الذهنية أمر مسلم معلوم لما ذكر .

أما (أولا) فلأن باب القيد والمقيد غير باب الأجزاء وفي باب الأجزاء هذا المطلب صحيح بمعنى أن الارادة تنبسط على الأجزاء ويأخذ كل واحد منها بحصة منها

ولذلك تجري البراءة في الجزء المشكوك الجزئية لأن وجوب سائر الأجزاء معلوم ووجوبه مشكوك فيه وأما في باب القيد والمقيد فلا تنبسط الارادة وليس هناك للذات وجوب وللقيد وجوب بل لهما وجوب واحد وتعلقت بالمجموع إرادة واحدة غير متحصصة بحصص متعددة ولذلك لا تجري البراءة بالنسبة الى القيد إذا علم اجمالا بوجوب شيء بدون القيد الفلاني أو بوجوبه مقيداً بذلك الشيء بل يكون من قبيل العلم الاجمالي بين المتباينين ولذلك أيضاً لا يجري حكم باب تبعض الصفقة في باب القيد والمقيد ولا تتبعض الصفقة بالنسبة الى الجارية المغنية بأن يكون البيع صحيحاً بالنسبة الى ذات الجارية وفاسداً بالنسبة الى وصف الغناء ويتبعض الثمن بالنسبة اليها .

والسر في ذلك كله أن القيد والمقيد موجودان بوجود واحد عرفا وإن كان بالدقة العقلية لكل واحد منها وجود لأن وجود العرض غير وجود الجوهر ومعلوم أن مانحن فيه من قبيل القيد والمقيد لأن المفروض في كلام هذا القائل هو أن متعلق الارادة هو ذوات هذه الطهارات الثلاث مقيدة بأن يكون اتيانها بمحركية أمرها المتعلق بها فليس قصد أمرها اي كونه محركا لاتيانها الا قيداً لمتعلق الارادة وليس من أجزاء المتعلق نعم هو جزء تحليلي عقلي مثل الرقبة المؤمنة .

وأما (ثانياً) فلما تقدم في مبحث التوصلي والتعبدي من أن الموضوع للتكليف بكلا معنييه اي بمعنى المكلف وشرائطه من كونه عاقلا بالغاً حراً مستطيعاً مثلا كما في توجه تكليف الحج وبمعنى متعلق المتعلق كالسادات والعلماء في قوله اكرم العلماء والسادات لابد وأن يؤخذ مفروض الوجود في الرتبة السابقة على الحكم حتى يحكم عليه ففي المثالين لابد وأن يفرض وجود الحر البالغ العاقل المستطيع حتى يحكم عليه بوجوب الحج وأيضاً لابد وأن يفرض وجود العلماء والسادات حتى يحكم بوجوب اكرامها فلا يمكن أن يتحقق الشيء الذي لابد وأن يكون في الرتبة السابقة على الارادة بنفس الارادة .

و (منها) ـ تقسيمه الى تعييني وتخييري ، فالواجب التعييني ما لا بدل له

في مقام الامتثال ، بل يتعين عليه هو بنفسه . والتخييري هو مايكون المكلف مخيراً بين أن يأتي به أو بما جعل بدلا منه وفي بيان حقيقة هذين القسمين من الواجب احتمالات ، بل أقوال :

(الأول) ـ ماذهب اليه شيخنا الاستاذ (قدس سره) من أن متعلق الارادة في الواجب التخييري ـ هو الأمر المردد بين أمرين أو اكثر ، وقال بالفرق بين الارادة التشريعية والتكوينية ، وان الاخيرة لايمكن أن تتعلق بالامر المبهم ، ولكن الاولى لامانع من تعلقها به . و (السر في ذلك) أن الارادة التكوينية محركة لعضلات المريد نحو الفعل ، وتحرك العضلات نحو المردد غير معقول . وأما الارادة التشريعية التي تكون لاحداث الداعي للمكلف نحو الفعل كما أنه يمكن أن تتعلق بشيء معين لتوجيه المكلف نحو اتيانه ، كذلك يمكن أن تتعلق بأمر مردد بين أمرين أو اكثر ، بمعنى أن المطلوب ليس خصوص هذا ولا خصوص ذاك ، بل المطلوب أمر مبهم قابل للانطباق على كل واحد منها أو منها .

و (بعبارة اخرى) الارادة التشريعية كما أنها يمكن أن تتعلق بالكلي بحذف جميع الخصوصيات ، بل غالباً تكون كذلك لأن متعلق الاوامر غالباً الطبائع المجردة عن الخصوصيات والعوارض المشخصة ، بخلاف الارادة التكوينية ، حيث أنها لايمكن أن تتعلق الا بالفرد لامتناع وجود الكلي في الخارج بدون الخصوصيات ، فليكن الأمر ههنا أيضاً كذلك أي يكون متعلق الارادة التشريعية أمراً مبهما ، ولو كان هذا الامر بالنسبة الى الارادة التكوينية غير ممكن لما ذكرنا . والحاصل أن الوجدان أقوى شاهد في الفرق بينهما ، ألا ترى أن الارادة التشريعية تنقسم الى تعبدية وتوصلية ؟ ولكن هذا التقسيم لايجري في التكوينية . وهذه الامور تدل على أن قياس احدى الارادتين بالاخرى من جميع الجهات والحيثيات ليس في محله بل قد تكون لكل واحدة منهما جهة خاصة مخصوصة بها دون الاخرى كما في هذا المقام ، حيث أن التشريعية يمكن أن تتعلق بأمر مبهم مردد بين عدة أشياء ،

ولا يمكن ذلك فى التكوينية ولذلك ترى أن أمر المولى عبده بأحد الشيئين أو الاشياء ممكن وواقع فى الاوامر العرفية من دون احتياج الى انتزاع مفهوم كلي مثل مفهوم أحدهما حتى يكون ذلك المفهوم الكلي للارادة متعلقاً ، فان العرف لايلتفتون الى أمثال هذه العناوين أصلا .

و (الحاصل) أن متعلق الارادة التشريعية عند شيخنا الاستاذ (قده) واقع أحدهما اي هذا الخاص أو ذاك الخاص ، وهكذا لو كانت أطراف التخيير اكثر من اثنين وانت خبير بأن المردد لاوجود له فى الخارج ، وهكذا واقع أحدهما بوصف أنه مردد نعم يمكن أن يكون مفهوم أحدهما ـ بما هو حاك عن كل واحد منهما ومنطبق على الاثنين على البدل ـ متعلقاً للارادة ، ولكن هذا غير أحدهما المردد بل هو جامع انتزاعي ، وكل واحد منهما مصداقه فيكون حاله من هذه الجهة كسائر الجوامع فيما إذا تعلقت الارادة بصرف الوجود من الطبائع المأمور بها ، حيث تنطبق على كل فرد من أفراد تلك الطبيعة وذلك الجامع . وهذا مطلب آخر غير ما أفاده شيخنا الاستاذ (قدس سره) .

و (أما ما أفاده) ـ من الفرق بين الارادتين من عدم امكان تعلق التكوينية بالمردد وإمكان تعلق الاخرى ـ فليس كما ينبغي ، وذلك لان الارادة التشريعية أيضاً لايمكن أن تتعلق بالمردد ، لما تقدم من أن إرادة المأمور فى مقام الامتثال لابد وأن تتعلق بعين ماتعلقت به إرادة الآمر ، لانه لامعنى للامتثال إلا إتيان مراد المولى . وإتيان مراده بالاختيار لايمكن إلا بتعلق إرادته بما تعلقت به ارادة المولى و (بعبارة اخرى) تعلق إرادة المولى بشيء أعايكون ويتحقق لاجل ان يكون محركا للعبد نحو إرادة نفس ذلك الشيء، لاالى شيء آخر فلابد وان يكون ذلك الشيء الذي اراده المولى قابلا لان تتعلق به إرادة العبد ، ففي كل ارادة تشريعية لابد وان تكون هذه القابلية ، فتنتج هذه المقدمات ان كل ما لايمكن ان تتعلق به ارادة تكوينية لايمكن ان تتعلق به ارادة تشريعية .

و (اما ما افاده) ـ من الفرق بينهما بامكان تعلق التشريعية بالكلي دون التكوينية ـ (ففيه) ان الارادة التكوينية ايضاً قد تتعلق بالكلي والتشخص يكون مراداً بالعرض ، بمعنى ان الكلي حيث لايمكن ان يوجد بدون الخصوصيات والعوارض المشخصة في الخارج ، فتقع متعلقة للارادة بواسطة ملازمة وجودها لوجود الكلي وبالتبع ، والا فالارادة من العاقل الحكيم لا تتعلق بشيء جزافا ، فاذا كانت المصلحة الموجبة لتعلق الارادة فى نفس الطبيعة ولم يكن للخصوصيات والعوارض المشخصة دخل فيها اصلا فلا محالة المراد بالذات يكون نفس الطبيعة ، والملازمات تكون مرادة بالعرض وبالتبع لعدم انفكاكها عن تلك الطبيعة وذلك الكلي .

و (اما ما افاده) ـ من الفرق بأن التشريعية تنقسم الى التعبدية والتوصلية دون التكوينية ـ (ففيه) ان التعبدية بناء على ماهو التحقيق وهو الذي اختاره ايضاً ليست لوناً للارادة حتى تكون موجبة لتقسيم الارادة بقسمين ، حتى تقول بوجود هذا التقسيم في التشريعية دون التكوينية ، بل التعبدية تحصل بوجود ارادتين (احداهما) متعلقة بذات العمل . و (الاخرى) باتيانه بقصد مراديته بتلك الارادة المتعلقة بذات العمل . و (الحاصل) ان هذه الفروق المذكورة ليست فروقا بينهما ، ولو سلم صحة هذه الفروق ، فمع ذلك ليس فرق بينهما من ناحية امكان تعلق احداهما بالامر المبهم دون الاخرى ، بل كلتاهما لايمكن ان تتعلقا بالامر المبهم ، ولا اختصاص لذلك بالارادة التكوينية .

(الثاني) ـ ما ذهب اليه استاذنا المحقق (قده) من تعلق الارادة بكل واحد من الطرفين او الاطراف ، غاية الامر كل واحدة من الارادتين ليست ارادة تامة ، بل كلتاهما تكونان ناقصتين ، بمعنى ان كل واحدة منهما لاتوجب سد جميع ابواب عدم متعلقه ، بل تسد ابواب عدمه الا باب عدمه في ظرف وجود الطرف الآخر .

و (بعبارة اخرى) تحريكها للمكلف نحو الفعل ليس تحريكا تاماً بحيث يحركه نحوه في جميع الظروف والحالات ، بل لاتحريك لها فى حال وجود الطرف الآخر ، فالقول

بأنها ناقصة باعتبار نقص في تحريكها وداعويتها في بعض الظروف والحالات ، ونتيجة هذا القسم من الارادة انه يجوز ترك الآخر او الآخرين عند وجود بعض الاطراف ، ويلزم فعله عند ترك الآخر أو الآخرين ، ولو ترك الجميع يأثم بعصيانه وعدم امتثاله للارادة الفعلية نعم لازم هذا الكلام ورود اشكال وهو تعدد العقاب عند عـــدم الاتيان بالجميع .

ويمكن ان يجاب عن هذا الاشكال (اولا) بأنه لامانع من الالتزام بتعدد العقاب لاجل مخالفته وعدم امتثاله للارادات المتعددة و (ثانياً) بأن العقاب تابع لفوت المصلحة الملزمة اي المصلحة التي يجب ويلزم تحصيلها ، ففيما نحن فيه (ان قلنا) بأن مصلحة جميع الاطراف واحدة . فلم تفت الا مصلحة واحدة فلا يكون الا عقاب واحد . و (ان قلنا) بتعددها ولكن لايجتمع الكل في عالم الوجود ، بل بينها تضاد في الوجود فلم تفت ايضاً الا مصلحة واحدة ، وان كان هذا الاحتمال ـ فيما نحن فيه ـ غير صحيح لانه في الواجباب التخييرية الواردة في الشرع يمكن الجمع بينها ، بل يكون الجمع في بعض الموارد كخصال الكفارات افضل واولى و (ان قلنا) بتعددها وامكان اجتماعها . فعلى هذا الفرض وان لم تفت مصالح متعددة لكن حيث ان كلها غير لازمة التحصيل ، بل ايجاد احداها كان كافياً عند المولى ، بحيث ما كان يطالب بالبقية لو كان يأتي باحداها فلا يستتبع الاعقاباً واحداً وذلك لان فوت المصلحة التي يجب تحصيلها يكون مستتبعاً للعقاب لافوت كل مصلحة .

نعم الاشكال الذي في هذا الوجه هو انه لانفهم من النقصان والتمامية في الارادة الا ضعف الشوق وتأكده ، كما فرق جماعة بين الوجوب والاستحباب بهذا المعنى ونحن وان انكرنا هذا المطلب وقلنا بأن الارادة هي الشوق المؤكد المستتبع لتحريك العضلات ولو لم يصل الى هذه المرتبة ، فليس بارادة كما ان الزائد على هذه المرتبة لو قلنا بامكانه يكون خارجا عن حقيقة الارادة واما النقصان ـ بمعنى عدم داعويتها وتحريكها مع وجودها بالنسبة الى متعلقها ـ فغير معقول ولا يمكن الا بتقييدها

بغير حال وجود الطرف ، فيرجع هـذا الى وجه آخر في معنى التخييري سنبينه إن شـاء الله تعالى . و (بعبارة اخرى) لايعقل أن تكون الارادة المتعلقة بشيء موجودة ولا تكون مقيدة بقيد ، بل كانت مطلقة ومع ذلك لاتكون لتلك الارادة محركية وداعوية وهل هذا إلا خلف ومناقضة واضحة ؟ فتصحيح الواجب التخييري بنقص الارادة المتعلقة بكل واحـد من الأطراف مما لايمكن المساعدة عليه .

(الثالث) ـ أن كل واحد من الأطراف واجب ومتعلق للارادة التامة ، غاية الامر أن متعلق كل واحدة من الارادتين ليس مطلقاً واجباً بل وجوب كل واحد منها مشروط بعدم وجود الآخر ، فلا إطلاق في وجوب كل واحد منها يشمل حتى حال وجود الآخر ونتيجة هذا القسم من الوجوب أنه لو ترك الجميع عصى الجميع وأما لو أتى بواحد من الأطراف فلم يعص أصلا ، لأن شرط وجوب الباقي ماحصل وهو عدم الاتيان بما عداه واعترض على هذا الوجه بوجوه :

(أحدها) ـ انه مستلزم لاجتماع النقيضين ، لأن وجوب كل واحد منها متأخر عن عدم الآخر ، لأن المفروض أنه مشروط به والمشروط متأخر عن شرطه وعدم كل واحد منها فى رتبة وجود نفسه لان النقيضين في مرتبة واحدة فينتج أن وجوب كل واحد منها متأخر عن وجود الآخر ، فيكون موقوفا على وجود الآخر والحال أنه موقوف على عدمه فيلزم اجتماع النقيضين و (أنت تعلم) بأن هذه مغالطة واضحة ، لأن مافى رتبة علة الشيء وأجزاء علة الشيء ليس علة ولا جزء علة للشيء فما فى رتبة الشرط ليس بشرط ولا مما يتوقف عليه الشيء من حيث أنه فى رتبته ، بل لو كان ، لابد وأن يكون لجهة وخصوصية في نفسه . وظهر مما ذكرنا عدم ورود اشكال الدور أيضاً بأن يقال إذا كان وجوب كل واحد منها متوقفا على عصيان الآخر ومتأخراً عنه ، فيكون متوقفاً على وجوب الآخر لأن العصيان لايتحقق إلا بعد وجود الامر والوجوب فيكون وجوب كل واحد منها متوقفاً على وجوب

الآخر وهذا دور ، وذلك لأن وجوب كل واحد منهما ليس متوقفاً على عصيان الآخر بل على عدم الاتيان بالآخر . ومثل هذه المغالطات الواضحة ينبغي أن يعرض عنها ولا يذكر .

(ثانيها) ـ أنه مستلزم لتعدد العقاب عند ترك الجميع لحصول شرط وجوب الكل ، وهو عدم وجود سائر الأطراف وما عداه وفيه ماذكرنا في جواب هذا الاشكال على الوجه الثاني من وجوه تصوير التخييري الذي ذهب اليه استاذنا المحقق (قدس سره) فلا نعيد .

(ثالثها) ـ أن هذا الوجه لايكون صحيحاً إلا فيما إذا كانت هناك ملاكات متعددة لايمكن جمعها لتضادها في عالم الوجود ، بمعنى أن وجود أحدها مانع عن استيفاء الآخر أو الاخر . و (بعبارة اخرى) لكل واحد من الأطراف ملاك يختص به ، ولكن استيفاء كل واحد منها مانع عن إمكان استيفاء الاخر فقهراً الارادة التي تتبع مثل هذه الملاكات لايمكن أن تكون مطلقة لأن الارادة تتبع الملاكات تبعية المعلول للعلة وتتحقق لأجل تحصيل الملاك فان لم يمكن تحصيله إلا في ظرف عدم وجود الآخرين ـ كما هو المفروض في المقام ـ فقهراً تعلق الارادة بكل واحد من الأطراف لابد وأن يكون في ظرف عدم الأطراف الاخر ، وإلا يلزم أن يكون المعلول أوسع وجوداً من علته وهو محال ، فاذا كان هذا هو مبنى الواجب التخييري ـ اي كان وجوبه مشروطاً بعدم وجود الطرف الآخر ـ فترد عليه اشكالات:

(أولا) ـ أنه لايتوقف الواجب التخييري على أن يكون لكل واحد من الاطراف ملاك يخصه بل من الممكن أن يكون هناك ملاك واحد قائم بجميع الأطراف ولو كان باعتبار وجود جامع بينها حتى لايلزم صدور الواحد عن الكثير ، وإذا كان الأمر كذلك وأمكن أن يكون فلا معنى لأن يقال أن الواجب التخييري هو مايكون وجوبه مشروطاً بعدم الطرف الآخر ، بل لابد وأن يوجه بوجه آخر ينطبق على هذا المعنى بأن يقال ـ مثلا ـ أن الواجب التخييري هو ماتكون الارادة تعلقت

بأمر مبهم بين أمرين أو أكثر من الامور التي يكون ذلك الملاك الواحد قائماً بها .

وأنت خبير بأن وحدة الملاك وتعدده ليس مناط اشتراط الوجوب بعدم وجود الطرف الآخر ، بل المناط كل المناط فيه هو أن يكون وجود الملاك القائم بأحد الأطراف كافياً فى الوفاء بغرض المولى بحيث لايكون تحصيل الملاكات الاخر أو الوجودات والأفراد الاخر من ذلك النوع من الملاك لازماً وواجباً ، وإن كان ربما لايخلو من رجحان غير واصل الى درجة اللزوم وهذا يكون منشأ لاستحباب الجمع فلا فرق فى امكان اشتراط الوجوب فى أحد الاطراف بعدم الاطراف الاخر بين أن تكون هناك ملاكات من أسناخ متعددة لايمكن اجتماعها أو يمكن ولا يجب ، وبين أن يكون ملاك واحد بحسب السنخ والنوع لايمكن اجتماع أفراده أو لايجب ، فهذا الاشكال لايرد على هذا الوجه وصرف إمكان أن يكون ملاك الواجب التخييري بذلك الشكل الذي ذكره المستشكل لايوجب بطلان هذا الوجه في بيان حقيقة الواجب التخييري.

(ثانياً) ـ أنه على فرض تعدد الملاكات في الأطراف ـ مع تزاحمها في عالم الوجود ـ لايمكن أن يكون كل واحد منها ملاكا تاماً مستتبعاً للحكم الشرعي ، لابتلاء كل واحد منها بالمزاحم و (بعبارة اخرى) جميع هذه الملاكات لايمكن تحصيلها ، فالمستتبع للحكم الشرعي ـ فى الحقيقة ـ هو أحد هذه الملاكات القائم بأحد هذه الأطراف فلا يمكن إلا جعل حكم واحد متعلق بأحد هذه الاطراف لاحكمين بنحو الاشتراط كما هو المفروض فى هذا الوجه . ولا يقاس بباب تزاحم الحكمين والواجبين المتساويين فى الملاك ، حيث نقول هناك بتقييد كل واحد من الخطابين بعدم وجود متعلق الآخر ، لان ملاك كل واحد من الحكمين هناك تام والتقييد انما جاء من ناحية العجز وعدم القدرة إذ فعلية الخطاب منوطة بأمرين : كون المأمور به ذا ملاك تام وكونه مقدوراً للمكلف ، وبانعدام كل واحد من هذين ينعدم الخطاب كما أنه لو كان ذو الملاك التام مقدوراً في بعض الاحيان والظروف دون بعض آخر فلا محالة يتقيد الخطاب ويصير مشروطاً بتلك الحال وذلك الظرف ، كما هو الحال في باب تزاحم

الحكمين ولا معنى لسقوط الخطابين بعد وجود الملاك التام فى كل واحد من المتعلقين بل لابد من تقيد الخطاب بمقدار العجز إذ الضرورات تتقدر بقدرها وهذا بخلاف مانحن فيه وذلك لعدم وجود ملاك تام في كل واحد من الطرفين أو الاطراف، لابتلاء كل واحد منها بالمزاحم وإلا كان كل واحد منها واجباً تعيينا لاتخييراً لوجود القدرة وإمكان الجمع مع وجود الملاك التام وقد ذكرنا أن فعلية الخطاب منوطة بهذين الامرين و (فيه) ماذكرنا من أن اشتراط الخطاب ههنا ليس من جهة عدم القدرة ولا من جهة قصور فى الملاك ، بل التقييد والاشتراط من جهة وفاء كل واحد من الملاكات بالغرض وعدم لزوم الجمع بينها مع إمكانه بل مع رجحانه في بعض الاحيان ولذلك يستحب الجمع فى بعض الموارد وأما احتمال كون كل واحد من الملاكات وافياً بالغرض مضراً بكونه ملاكا تاماً ، فما لايصغى اليه أصلا .

ثم إن لازم هذا الوجه هو أنه لو جمع بين الاطراف في الوجود دفعة لما أتى بما هو مصداق الواجب ، إذ الواجب هو كل واحد منها فى ظرف عدم الآخر ، وههنا ليس كذلك . وأما لو أوجدها تدريجاً ومترتباً فالاول مصداق للواجب دون ماهو بعده لوجود الشرط في الاول دون الباقي وهذا أمر ليس فيه كثير اشكال ، غاية الامر أنه ـ في الفرض الاول ـ وإن أتى بما ليس مصداقا للواجب لكن اتى بما هو محصل للغرض ، ومع حصوله يسقط الامر والوجوب لامحالة وذلك لزوال المعلول بزوال العلة .

(الرابع) ـ إرجاع التخيير الشرعي الى التخيير العقلي بأن يقال : إن غرض الآمر من وجوب الطرفين أو الاطراف شيء واحد وذلك الغرض الواحد يحصل بفعل كل واحد من هذه الاطراف، فلابد وأن يكون بين هذه الاطراف جامع يكون بذلك الجامع مؤثراً في هذا الغرض الواحد، وإلا يلزم صدور الواحد عن المتعدد وهو فى الاستحالة كصدور المتعدد عن الواحد وإذا كان جامع فى البين ففي الحقيقة متعلق التكليف والارادة ذلك الجامع والعقل يخير المكلف بين ايجاد ذلك الجامع في ضمن اي خصوصية

أراد ، فالخصوصية ليست داخلة في ماهو متعلق الامر الشرعي كما هو الحال في جميع التخييرات العقلية حيث أن الامر والارادة تعلقت بالجامع والطبيعة والخصوصيات الفردية خارجة عن المطلوب وليست مقومة له ، بل إنما هي ملازمة له في الوجود الخارجي وهذا هو مناط الفرق بين التخييرين ففي التخيير العقلي كما ذكرنا الخصوصيات خارجة عن المطلوب وفي التخيير الشرعي خصوصيات الاطراف داخلة فيه .

وفيه (أولا) ـ أن وجود الجامع بين الاطراف ليس مما لابد منه ، وبرهان عدم إمكان صدور الواحد عن المتعدد في الوحدة النوعية غير تام .

و (ثانياً) ـ ليس كل جامع مما يمكن أن يكون متعلقاً للارادة ومورداً للتكليف بل لا بد وأن يكون جامعاً قريباً عرفياً يكون حاله بالنسبة الى الاطراف حال سائر الطبائع بالنسبة الى أصنافها وأفرادها و (بعبارة اخرى) يكون فعلا اختياريا ينطبق على أطراف التخيير انطباق الكلي الطبيعي على افراده والبرهان المذكور ـ على فرض تماميته ـ لايفيد ثبوت مثل هذا الجامع .

و (ثالثاً) ـ أن هذا خلاف ظاهر أدلة الواجب التخييري ، إذ ظاهر كلمة (أو) في قوله افعل هذا أو ذاك أن خصوصية كل واحد من الاطراف مرادة ، لأن الارادة تعلقت بالجامع بينهما وعقله يخيره بين ايجاد ذلك الجامع في ضمن هذه الخصوصية أو تلك .

(الخامس) ـ أن متعلق الارادة هو الكلي الانتزاعي لا الجامع الملاكي ، وهو مفهوم أحدهما أو احدها مثلا . و (فيه) أن الارادة تتبع مافيه المصلحة ، ولا شك في أنه لامصلحة في ذلك المفهوم الانتزاعي فلابد وأن تكون الارادة في مقام اللب متعلقة بمحكي هذا العنوان ، فيرجع الى أحد الوجوه الاخر وذلك لان محكي هذا المفهوم الانتزاعي ليس إلاهذه الاطراف وانما الكلام في كيفية تعلق الارادة وأنها بأي نحو تعلقت بها هذا مضافا الى عدم مساعدة ظواهر أدلة التخيير الشرعي لهذا المعنى ، وأن متعلق الارادة في قوله افعل كذا أو كذا هو مفهوم أحدهما

بل ظاهره إرادة كل واحد في ظرف عدم الآخر .

(السادس) ـ أن يكون كل واحد من الاطراف واجباً على التعيين وانما يسقط وجوب باقي الاطراف بعد الاتيان بأحدها و (فيه) أنه لو كان كل واحد من الاطراف وافياً بغرضه فلا وجه لوجوب كل واحد منها تعييناً مطلقاً ، لان المفروض أن الآمر لايريد سائر الاطراف في ظرف وجود أحدها فلا محالة تتقيد الارادة فى كل واحد منها بعدموجود الاطراف الاخر وهذا هو الوجه الثالث الذي تقدم واخترناه وإن لم يكن وافياً بغرضه بل كان فى كل واحد ملاك تام مستقل ، فلا وجه لسقوط وجوب الاطراف الاخر بصرف ايجاد أحدها .

(السابع) ـ ان الواجب هو المعين عند الله وفى علمه تبارك وتعالى وانما الترديد حصل عندنا و (فيه) أن إرادته تعالى ـ بالنسبة الى أفعال المكلفين ـ كافعاله التكوينية لابد عن ملاك ومصلحة فان كان الملاك والمصلحة في أحدها المعين فلابد وأن يكون هو متعلق الارادة تعييناً ، ولا يبقى ـ حينئذ ـ معنى ومجال للترديد . والامر من طرفه تعالى بصورة التخيير والترديد ، بل يجب أن يكون بصورة البت والتعيين وإن لم تكن المصلحة في أحدها المعين بل كان كل واحد من الاطراف مشتملا على مصلحة وافية بالغرض من الامر به ، كما هو كذلك والا يلزم تفويت المصلحة فى إبراز الامر واظهاره بصورة التخيير والترديد فلا وجه لسقوط وجوب الآخر باتيان أحد الاطراف لو كان الملاك فى كل واحد منها تاماً مستقلا سواء وجد الملاك الآخر أو لم يوجد وأما لو كان كل واحد من الملاكات وافياً بالغرض بحيث يستغني الغرض عن الاطراف الاخر ، فلا وجه لكون احدها المعين واجباً فى علم الله تعالى، بل لابد من وجوب كل واحد منها فى ظرف عدم وجود الاطراف الاخر ، كما تقدم فى الوجه الثالث الذي اخترناه . وهذ الكلام له وجه فى مورد العلم الاجمالي بوجوب احد الشيئين فى الشبهة الحكمية ، حيث ان الترديد فى مقام الاثبات والتعيين فى مقام الثبوت لافى الخطابات الصادرة بنحو التخيير من قبل نفس الشارع .

ثم انه هل يمكن في الواجب التخييري أن يكون التخيير بين الأقل والاكثر أم لا ؟ والمقصود من التخيير هو التخيير الشرعي والا فامكان التخيير العقلي ـ خصوصاً فيما يوجد دفعة لا تدريجاً ـ في غاية الوضوح والتخيير الشرعي أيضاً اذا كان بين الاقل بشرط لا وبين الاكثر كالتخيير بين القصر والاتمام في أماكن التخيير لامانع منه ، لـكنه في الحقيقة يكون من قبيل التخيير بين المتباينين لان الشيء بشرط لامباين معه بشرط شيء لتباين القيدين والاعتبارين وأما التخيير بين الاقل لابشرط عن الزيادة وبين الاكثر تخييراً شرعياً فلا يخلو عن اشكال ، من جهة أنه فى التدريجيات يحصل الغرض والواجب دائماً خصوصاً في التدريجيات التي أجزاؤها وأبعاضها منفصلة بعضها عن بعض قبل الاكثر فيسقط الامر باتيان الواجب فلايبقى وجه لوجوب الباقي فلا يجتمع وجوب الاقل لابشرط مع وجوب الاكثر .

وأما وجه عدم امكانه فى الدفعيات فلانه يجوز ترك الزائد على الاقل لا الى بدل ، وكل واجب سواء كان واجباً نفسياً مستقلا أو كان جزءاً واجباً للواجب أي كان واجباً ضمنياً اما لايجوز تركه اصلا ـ كما هو الحال في الواجب التعييني مستقلا كان او جزءاً ـ او يجوز ولـكن الى بدل كالواجب التخييري مستقلا كان او جزءاً كالسورة فى الصلاة مثلا .

هذا ، ولـكن يمكن ان يقال في الدفعيات انه لو كانت هناك مصلحة قائمة بالاقل ومصلحة اخرى قائمة بالاكثر ، وكل واحدة من المصلحتين وافية بغرض الآمر ، فلا محالة تتعلق الارادة بهما تخييراً بأي معنى فسرنا التخيير من المعاني السبعة المتقدمة . والاشكال الاول مخصوص بالتدريجيات فلا يرد في المفروض واما الاشكال الثاني ـ وهو عدم جواز ترك الواجب لا الى بدل فلا يجري بالنسبة الى الاجزاء في دوران الامر فى الواجب بين الاقل والاكثر ، لانه من قبيل المصادرة ولم يدل دليل عقلي او نقلي على ان من خواص اجزاء كل واجب انه لايجوز ترك اي جزء منها الا الى بدل لذلك الجزء نعم من خواص الواجب التخييري انه لايجوز ترك مجموع الواجب الا الى بدل .

وما نحن فيه ايضاً كذلك فلا يجوز ترك الاقل الا الى الاكثر وبالعكس ، بل الترك بالنسبة الى الاقل لا يتصور فيما اذا امتثل احدهما لانه اما هو الاقل بنفسه او هو في ضمن الاكثر لان المفروض اخذه لا بشرط واما الاكثر فيجوز تركه الى بدل وهو الاقل.

والتحقيق في هذا المقام هو أنه ـ بناء على صحة التشكيك الخاصي وهو أن يكون مابه التفاوت عين مافيه التفاوت فالأقل والاكثر من تلك الحقيقة كل واحد منهما بتمامه من قرنه الى قدمه مصداق لتلك الحقيقة ، فاذا كان ذو المصلحة نفس تلك الحقيقة بجميع مراتبها وكانت من الدفعيات فالعقل يخير المكلف في ايجاد اي مرتبة أراد من تلك الحقيقة سواء كان هو الأقل أو الاكثر واي واحد منهما أوجده يكون بتمامه وكماله مصداقا للواجب وليس في البين مايكون مشتملا على الواجب وزيادة بحيث يكون مركباً من المطلوب وماهو ملازم للمطلوب بل بتمامه مطلوب هذا في التخيير العقلي وأما التخيير الشرعي فيمكن أيضاً إذا كان لكل مرتبة من الأقل والاكثر مصلحة وافية بغرض الآمر ولا محذور فيه أصلا نعم هذا صرف فرض ولكن ليس في الشرعيات على الظاهر مايكون من هذا القبيل ، بل التخيير الواقع في الشرعيات بين الأقل والاكثر إما يرجع الى المتباينين لأخذ الاقل بشرط لا كالتخيير بين القصر والاتمام في الأماكن الأربعة أو يرجع الى وجوب الاقل واستحباب الزائد .

و (منها) ـ تقسيمه الى العيني والكفائي والواجب العيني هو مايكون الخطاب والتكليف متوجها الى آحاد المكلفين بحيث لا يكون الاتيان من بعضهم موجباً لسقوطه عن آخرين كالصلاة والصوم وغيرهما من أغلب الواجبات العبادية وغير العبادية وأما الكفائي فهو الواجب الذي يسقط بفعل بعض عن الآخرين ، ولو تركوا جميعاً يستحقون كلهم العقاب والظاهر أن حال الواجب الكفائي في الترديد والدوران هو بعينه حال الواجب التخييري غاية الامر الترديد والتخيير في التخييري كان في المكلف به وههنا في المكلف فبناء على مااخترنا هناك يكون الواجب الكفائي ههنا عبارة عن توجه الخطاب الى آحاد المكلفين بالخطابات الانحلالية كالواجب العيني غاية الأمر تلك

الخطابات في الواجبات العينية مطلقة بالنسبة الى اتيان الآخرين أو اشتغالهم بالاتيان وفي الواجبات الكفائية مشروطة بعدم إتيان الآخرين حدوثاً وبقاء بمعنى أن الوجوب يحصل بصرف وجود عـدم اشتغال الآخرين وعدم إتيانهم له وبقاء هذا الوجوب ببقاء هذا العدم ففي اي وقت اشتغل مكلف آخر وأتى به يسقط الوجوب عن الآخرين ونتيجة هذا التصوير في الواجب الكفائي هو أنه لو ترك الكل يستحقون العقاب كلهم ، ولو أتى البعض يسقط عن الآخرين نعم لازم هذا الوجه هو أنه لو امتثل الكل دفعة بدون تقديم وتأخير لايكون امتثالا للواجب في الجميع لعدم حصول الشرط أعني عدم اشتغال الآخرين .

ويحتمل أن يكون الوجوب الكفائي عبارة عن تعلق الخطاب بصرف الوجود من طبيعة المكلفين أي كما أن التكليف ـ باعتبار المتعلق أو باعتبار متعلق المتعلق ـ قد يكون بنحو السريان الى جميع مايمكن أن ينطبق عليه أي بنحو العام الاستغراقي . وقد يكون بنحو صرف الوجود كذلك باعتبار المكلف أيضاً ينقسم الى قسمين فاذا كان بهذا الاعتبار بنحو العام الاصولي والاستغراقي فتكون الخطابات الانحلالية من قبيل الواجب العيني، واذا كان بنحو صرف الوجود فيكون من قبيل الواجب الكفائي ونتيجة مثل هذا الخطاب هو أن اي مكلف أتى به يصدق امتثال صرف الوجود فيحصل الغرض ويسقط الامر ولو تركوا جميعاً فكلهم يستحقون العقاب لأن كل واحد منهم مصداق صرف الوجود وهذا الوجه في مقام الثبوت ممكن ومنوط بأن يكون الملاك في صرف الوجود من طبيعة المكلف ، ولا يكون لخصوصية الأشخاص دخل فيه إلا أن ظاهر الأدلة في مقام الاثبات أن الخطاب موجه الى عامة المكلفين بنحو الانحلال ، وحيث لايمكن أن تكون تلك الخطابات الانحلالية بنحو الاطلاق فلابد وأن يكون مشروطاً بعدم اتيان الآخرين وذلك لأن الارادة تابعة للملاك تبعية المعلول لعلته بناء على ماهو الحق من تبعية الأوامر والنواهي للمصالح والمفاسد الكامنة في متعلقاتها بمعنى أنه لو كانت في شيء مثلا مصلحة ملزمة فقهراً تتعلق به الارادة إلا أن يكون المكلف عاجزاً عن إتيانه فتعلق الارادة بشيء منوط بأمرين : (أحدهما) المقتضي لها وهو عبارة

عن المصلحة الكامنة فى متعلقها و (ثانيها) ـ هو الشرط اي القدرة على الاتيان ، فاذا كان الملاك الموجود في الشيء مطلقاً فلابد وأن تكون الارادة مطلقة وإن كان مشروطاً فلابد وأن تكون الارادة مشروطة ولا يمكن أن يكون الملاك فى الخطابات الانحلالية مطلقاً ، وإلا يلزم اتيانها حتى بعد اتيان الآخرين فلا محالة الارادة أيضاً ليست مطلقة فلا مناص إلا من اختيار الوجه الأول كما تقدم في الواجب التخييري أيضاً ومما ذكرنا تبين فساد ما احتمل أيضاً من كون كل واحد منهما واجباً عينياً غاية الامر أنه يسقط بفعل الآخر لأنه لو لم يكن الملاك مطلقاً فلا وجه لوجوبها بالوجوب العيني ، لأن الوجوب العيني عبارة عن إطلاق الوجوب بمعنى وجود الوجوب وتحققه مطلقاً سواء فعل الآخرون أم لا وبناء على تبعية الارادة للملاك لو لم يكن الملاك مطلقاً لايمكن أن يكون الوجوب مطلقاً وأما لو كان الملاك مطلقاً فلا معنى لسقوط الوجوب مع بقاء ملاكه وإن كان الملاكان متضادين ، فلابد من القول بالوجوب التخييري من أول الأمر وذلك كما إذا كان هناك ماء مباح لايكفي الا لوضوء شخص واحد ، وكان هناك شخصان كل واحد منهما قادر على التوضي بذلك الماء لو لم يزاحمه الآخر ولاشك في أن ملاك الوضوء لكل واحد منهما تام لكن لايمكن الجمع بين الملاكين في عالم الوجود لعدم كفاية الماء إلا لوضوء أحدهما ، فلا محالة وجوب الوضوء يكون مشروطاً لكل منهما بعدم توضي الآخر ومزاحمته وهذا الاشتراط من ناحية عدم القدرة وليس من ناحية عدم تمامية الملاك .

ثم إن شيخنا الاستاذ (قده) ذكر ههنا فرعا بمناسبة الفرض المذكور وهو أنه لو وجد جماعة من المتيممين ماءاً مباحا يكفي لوضوء أحدهم فأفتى ببطلان تيممهم أجمع ، لكون كل واحد منهم قادراً على الحيازة والتمكن من استعمال ذلك الماء ، ومعلوم أن صحة التيمم مشروطة حدوثاً وبقاء بعدم وجدان الماء وعدم التمكن من استعماله .

وأنت خبير بأن قدرة كل واحد منهم على الاستعمال ـ على فرض صحته واغماض النظر عن الاشكال بأن الماء الذي لايمكن استعمال الجميع له لامجتمعاً ولا منفرداً كيف

يمكن أن يكون استعماله مقدوراً لكل واحد منهم ـ انما يكون فى فرض عدم مزاحمة الآخرين وأما مع المزاحمة فلا يبطل إلا تيمم الغالب منهم على الآخرين أو السابق اليه ، والا ان لم يكن سبق أو غلبة فلا يبطل تيمم كل واحد منهم .

و (منها) ـ تقسيمه الى الموسع والمضيق . وبيان ذلك أن الواجب إماأن يعين له وقت وإما أن لايوقت بوقت فالاول هو الموقت والثاني يقال له غير الموقت . والموقت إن كان الوقت الذي عين له بمقدار امتثال الواجب كالصوم فان الزمان الذي عين له وهو من أول تبين الخيط الأبيض من الأسود الى دخول الليل مطابق لامتثال الصوم بلا زيادة ولانقيصة يسمى بالمضيق وإن كان أوسع من مقدار الامتثال يسمى بالموسع وأما العكس أي كون مقدار الامتثال أزيد من الزمان الذي عين له فغير ممكن لعدم إمكان الامتثال حينئذ فى ذلك الوقت .

و (قد اشكل) على الموسع بأنه مستلزم لترك الواجب في أول الوقت لجواز تأخيره الى آخر وقت امكان أدائه فى الوقت وهذا دليل عدم وجوبه الافي ذلك الوقت الأخير ، بحيث لو أخره من ذلك الوقت لم يتمكن من الامتثال فى الوقت الذي عين له و (جوابه) أن الواجب إذا كانت له افراد وكان المطلوب الجامع بين تلك الافراد لابنحو السريان بل بنحو صرف الوجود فالعقل يخير المكلف بين الأفراد ، وله اتيان أي فرد أراد ولا فرق فى نظر العقل في هذا الحكم بين الأفراد العرضية في زمان واحد أو الأفراد الطولية بحسب الازمنة المتعددة .

و (اشكل) أيضاً على المضيق بأنه لابد وأن يكون الزمان الذي عين ظرفا له أزيد من مقدار امتثاله ولو بمقدار آن ، لأن البعث لابد وأن يتحقق قبل الانبعاث والامتثال ضرورة لزوم تقدم العلة بجميع أجزائها على المعلول فزمان الوجوب لابد وأن يكون أزيد من زمان الامتثال ولو بمقدار آن و (جوابه) أن تقدم العلة على المعلول رتبي وليس بزماني ، بل لايمكن أن يكون زمانياً وإلا يلزم تخلف العلة عن المعلول وعلى كل حال لاينبغي أن يشك في وجود الموسع كالصلوات اليومية والمضيق كالصوم فضلا عن امكانه .

ثم إن ههنا بحث في الموقت مطلقاً موسعاً كان أو مضيقاً ، وهو أن الأمر المتعلق به هل يدل على لزوم الاتيان بالواجب فى خارج الوقت ان لم يأت به فيه أم لا بل يحتاج ذلك الى أمر آخر لسقوط الأمر بالموقت بفوات الوقت وهذا هو المراد من قولهم : إنه هل القضاء بالأمر الاول أو بأمر جديد؟ الاحتمالات بل الأقوال فى هذه المسألة أربعة : (الأول) ـ عدم الدلالة مطلقاً (الثاني) ـ أنه يدل مطلقاً (الثالث) ـ التفصيل بين التوقيت بالمتصل والمنفصل . (الرابع) ـ عين هذا التفصيل ولكن بشرط أن يكون لدليل التوقيت المنفصل إهمال ويكون فى دليل الواجب إطلاق حيث أنه يؤخذ باطلاق دليل الواجب ويقال بلزوم الاتيان فى خارج الوقت أيضاً واختار شيخنا الاستاذ (قده) من هذه الأقوال القول الاول وذلك من جهة أن الظاهر من دليل التقييد ـ بعد أن قيد الواجب بكونه في وقت كذا ـ هو وحدة المطلوب ، وهو مجموع القيد والمقيد . وأما مطلوبية وجود ذات المقيد ـ ولو في حال عدم وجود القيد بل عدم امكان وجوده كما في المقام ـ فيحتاج الى دليل آخر ولايمكن استفادته من نفس دليل القيد او المقيد وان كان التقييد بدليل منفصل لأن المنفصل إما أن يدل على التقييد فيكون حاله كالمتصل واما أن لا يدل عليه فيكون خارجا عن الفرض .

ولكن يمكن أن يقال : إن التقييد إذا كان بدليل منفصل وكان ذلك الدليل مهملا ، وكان لدليل الواجب اطلاق اخذ بالقدر المتيقن من دليل التقييد لاهماله ، ويرجع ـ فيما عداه ـ الى إطلاق دليل الواجب إن كان له إطلاق كما هو المفروض فى المقام . و (بعبارة اخرى) ربما يكون دليل الواجب مع دليل التقييد كلاهما مطلقين ، وربما يكون كلاهما مهملين وربما يكونان مختلفين وهذه الصور الأربع المفروضة كلها في مورد التقييد بالمنفصل فلو كان لدليل التقييد إطلاق يؤخذ به ويقال بمدخليته فى جميع مراتب المصلحة والملاك سواء كان لدليل الواجب اطلاق أو لم يكن أما لو كان دليل الواجب مهملا فمعلوم واما لو كان له اطلاق ، فلان اطلاق دليل

التقييد حاكم على اطلاق دليل ذات المقيد شأن حكومة كل قرينة على ذي القرينة ، وذلك كحكومة ظهور يرمي على ظهور الأسد فى قولهم (رأيت أسداً يرمي) فاطلاق دليل التقييد ـ أي كون الذات مقيدة بهذا القيد هو المراد مطلقاً سواء تمكن المكلف من تحصيل هذا القيد أو لم يتمكن كما اذا فات الوقت ـ ويكون حاكما على اطلاق دليل الواجب وهو لزوم الاتيان به مطلقاً سواء كان في الوقت أو لم يكن وأما لو لم يكن لدليل القيد اطلاق يشمل صورة التمكن من اتيانه في الوقت وعدم التمكن فيه فحينئذ ان كان دليل الواجب أيضاً مهملا فلابد وأن يرجع الى الاصول العملية ومقتضى الاستصحاب هو بقاء الوجوب لو كان جاريا ، ولم نقل باختلاف الموضوع حتى عند العرف أولا أقل من الشك في بقائه عندهم وأما مع عدم جريان الاستصحاب فلامناص الا من الرجوع الى البراءة وأما ان كان دليل الواجب مطلقاً مع اهمال دليل التقييد، كما فى قوله (عليه السلا) : اغتسل للجمعة مع قيام الدليل على تقييده بما قبل الظهر فلو فرضنا أن قوله (عليه السلام) : اغتسل للجمعة مطلق يشمل قبل الظهر وبعده ودليل التقييد بما قبل الظهر مهمل من حيث التمكن من ايجاده في ذلك الوقت وعدمه فلابد من الرجوع الى اطلاق دليل الواجب فى هذا الفرض والقول بعدم سقوط الأمر بفوات الوقت وهذا موافق للقول الرابع الذي ذهب اليه صاحب الكفاية (قده) وهو الصحيح ، لأن دليل التقييد اذا كان مهملا يجب أن يؤخذ به بمقدار المتيقن ، لعدم حجيته الا فيه فلا محالة فى المقدار الزائد ان كان دليل لفظي يرجع اليه والا فالى الاصول العملية فما ذكره شيخنا الاستاذ (قده) من أن حال التقييد بالوقت حال سائر التقييدات فيستظهر من التقييد بالوقت أيضاً مثل سائر التقييدات وحدة المطلوب ـ ليس كما ينبغي لأنا لاننكر أن حال هذا التقييد حال سائر التقييدات، ولكن نقول بمثل هذه المقالة في جميع موارد التقييد بالمنفصل ففي اي مورد كان دليل التقييد مهملا وكان دليل الواجب مطلقاً بالنسبة الى مورد وجود ذلك القيد وعدمه نأخذ ـ في مورد الشك فى التقييد ـ باطلاق دليل ذلك الواجب المقيد فى الجملة ونحكم بوجود الوجوب

في مورد عدم وجود القيد .

وأما قوله (قدس سره) أن المقيد المنفصل اما أن يدل على التقييد فيكون حاله كالمتصل في الظهور في وحدة المطلوب الا أن يدل دليل خارجي على تعدده ، واما أن لايدل عليه فيكون خارجا عن الفرض (ففيه) أن دليل التقييد يدل عليه لكن اذا لم يكن فيه اطلاق بحسب الحالات بحيث يشمل حال عدم التمكن من ايجاد القيد ، وهو في المفروض حال فوات الوقت والخروج منه فالمكلف ـ في المثال المتقدم ـ بعد الظهر لايتمكن من ايجاد غسل الجمعة قبل الظهر ، ففي هذه الحالة لابد من الرجوع الى اطلاق دليل الواجب لو كان في البين والا فالرجوع الى الاصول العملية كما بيناه .

فظهر مما تقدم أنه ربما يمكن أن يكون القضاء بالأمر الاول ، وذلك فيما اذا كان دليل التقييد مهملا ودليل الواجب مطلقاً ، وان كان صدق القضاء عليه حينئذ لايخلو من اشكال لان ظاهر لفظ القضاء عبارة عن تدارك مافات في الوقت وليس في المفروض فوات أصلا نعم . وارد وجوب القضاء ليست من هذا القبيل غالبا بل في أغلب الموارد يكون لدليل التقييد أيضاً اطلاق بالنسبة الى قيديته حتى في حال عدم التمكن من ايجاد القيد كما سيجيء ـ في باب الاشتغال ان شاء الله تعالى في مورد الشك في جزئية شيء أو شرطيته في حال عدم التمكن منه ـ أن ظاهر أدلة الاجزاء و الشرائط جزئيتها وشرطيتها مطلقاً لافي خصوص حال التمكن فقط ، ولذلك قلنا بأن الاصل في جميع الاجزاء والشرائط هي الركنية .

ثم انه بعد مجيء الدليل على وجوب القضاء في جميع الفرائض الموقتة كما هو مفاد قوله (عليه السلام) : من فاتته فريضة فليقضها كما فاتت ، أو في خصوص الصوم والصلاة بناء على عدم ثبوت هذه المشهورة في الافواه فهل يكون واجباً آخر ثابتاً بدليل آخر أو يكون هو نفس الواجب الاول وان ايجاده في الوقت كان واجباً آخر غير أصل وجوبه او كان تقييده بكونه في وقت كذا مخصوصاً بحال التمكن

من ايجاده مقيداً بذلك القيد فينحصر التقييد فى الحقيقة بصورة بقاء الوقت بمقدار أداء الواجب ولكن هذا الفرض الأخير باطل ، لأن انحصار التقييد بصورة بقاء الوقت من قبيل الضرورة بشرط المحمول لأن مفاد هذا القسم من التقييد هو أنه ما دمت أيها المكلف فى الوقت يجب أن تأتي به في الوقت ومعلوم أن مثل هذا التقييد لغو ، فينحصر وجه كون مدلول هذا الدليل الدال على وجوب القضاء هو بقاء الواجب الأول بأن يكون تقييده بالوقت من قبيل واجب فى واجب .

وأنت خبير بأنه لو كان الأمر من هذا القبيل لكان إطلاق لفظ القضاء ولفظ الفوت عليه غير صحيح لان مافات ـ أي كون هذا الواجب فى الوقت ـ لا يمكن تداركه الا بجعل شيء آخر بدلا عنه وقائماً بمصلحته لا بايجاد أصل الواجب الباقي وجوبه في خارج الوقت . وأما ما يمكن أن يؤتى به في خارج الوقت فهو أصل الواجب وهو لم يفت بل باق بنفسه الى خارج الوقت ، فليس إتيانه فى خارج الوقت قضاء لأنه عبارة عن اتيان مافات في الوقت في خارجه ولا تدارك لما فات لأنه لم يفت حتى يتدارك ، بل يكون كسائر الواجبات غير الموقتة التي متى ما أتى بها تكون أداء ولا يتصور القضاء فيها أصلا فينحصر الأمر في أن يكون مدلول الدليل الدال على وجوب القضاء بعنوان تدارك ما فات وجوباً آخر مغايراً لذلك الواجب الأول ثابتاً بدليل آخر ، وهو دليل وجوب القضاء .

ثم إن شيخنا الاستاذ (قده) ذكر مؤيداً لما ذكرنا ـ من أن مدلول أدلة وجوب القضاء ليس هو بقاء الواجب الأول بل بكون وجوباً آخر مغايرا لذلك ـ أنه إذا لم يبق من الوقت بمقدار إدراك ركعة ، بل كان أقل من ذلك ولم ينقض الوقت تماما ففي ذلك المقدار الباقي من الوقت الذي هو أقل من مقدار إدراك الركعة لا يجب إتيان ذلك الواجب لا أداء ولا قضاء أما عدم وجوبه أداء فلعدم بقاء الوقت الكافي لا الحقيقي منه ولا التنزيلي وأما عدم وجوب القضاء فلأنه لابد وأن يكون في خارج الوقت والوقت لم يخرج بعد وليس هناك وجوب آخر في البين غير معنون بأحد ذينك

العنوانين ، فلابد وأن يكون الوجوب الأول قد انعدم ، فلا يمكن أن يكون باقياً الى خارج الوقت .

و (أنت خبير) بأنه يمكن أن تشمله أدلة وجوب القضاء لأن موضوعها فوت الواجب والفريضة وعدم إمكان ادراكها في الوقت لاخروج الوقت بتمامه ، ولا مخصص لهذا العموم لاعقلا ولا شرعا .

ثم انه لو شككنا في فوت واجب ، فهل يمكن اثبات الفوت باستصحاب عدم الاتيان في الوقت أم لا ؟ مبني على القول بأن الفوت أمر وجودي أم عبارة عن عدم الاتيان به في الوقت ؟ فان قلنا بأنه أمر وجودي فاستصحاب عدم الاتيان فى الوقت بالنسبة اليه يكون من قبيل الأصل المثبت ، وإن قلنا بأنه أمر عدمي وعبارة عن عدم اتيان الواجب في الوقت فلا مانع من اثباته بالاستصحاب ، لانه متيقن بعدم اتيانه قبل دخول الوقت أو بعد دخوله فى الموسعات في بعض الاحيان فيستصحب ذلك العدم في تمام الوقت والى انقضائه ولكن الصحيح وإن كان هو أن الفوت أمر عدمي بمعنى عدم الملكة كالزوال والموت أي عبارة عن عدم وجود الشيء أو عدم بقائه فيما إذا كان قابلا للوجود أو للبقاء الا أنه لافائدة فى هذا الاستصحاب فى مورد الشك فى اتيان الصلاة فى وقتها لحكومة قاعدة (الوقت حائل) ـ التي مفادها عدم اعتبار الشك بعد مضي الوقت ـ على هذا الاستصحاب نعم لا بأس بجريان هذا الاستصحاب في غير باب الصلاة من الموقتات التي يجب فيها القضاء على تقدير فوتها كالصوم في بعض أقسامه (صوم شهر رمضان) أو المنذور بنذر معين مثلا .

و (منها) ـ تقسيمه الى الأصلي والتبعي وقال فى الكفاية : الظاهر أن هذا التقسيم بحسب مقام الثبوت لا الدلالة والاثبات فالمراد من الواجب الأصلي مايكون مراداً بالارادة الاستقلالية بواسطة الالتفات اليه ومايترتب عليه من المصالح والأغراض أو توقف وجود ماله المصلحة عليه ، سواء كان واجباً نفسياً أو غيريا فبناء على هذا لافرق فى الاتصاف بالأصلية بين النفسي والغيري وكل واحد منهما يتصف بها لامكان

تعلق الارادة الاستقلالية بكل واحد منها بعد الالتفات اليه . والمراد من الواجب التبعي أن يكون مراداً بالتبع من دون التفات اليه فتكون مراديته لأجل أن إرادته لازمة لارادة شيء آخر وان لم يلتفت اليه وهذا القسم ينحصر في الواجب الغيري لان الواجب النفسي هو ما يكون مراداً لأجل المصلحة التي فيه لا من جهة كون إرادته لازمة لارادة اخرى ، فالواجب الغيري ـ بناء على هذا ـ يمكن أن يكون أصلياً وهذا فيما إذا كان متعلقاً للارادة المستقلة بعد الالتفات الى أن هذا الشيء مما يتوقف عليه وجود ماله المصلحة الملزمة ويمكن أن يكون تبعياً وهذا فيما إذا لم يكن مراداً بالارادة الاستقلالية من جهة عدم الالتفات الى أنه مما يتوقف عليه وجود ماله المصلحة بل تكون إرادته من جهة أنها لازمة لارادة اخرى وأما الواجب النفسي فيكون أصليا فقط ولا يمكن أن يكون تبعياً بهذا المعنى لما ذكرنا من أن إرادته ليست من جهة كونها لازمة لارادة اخرى ، بل لما في متعلقها من المصالح و (بعبارة اخرى) المريد إما أن يلتفت الى المصلحة التي فيه فيريده استقلالا واما أن لا يلتفت فلا يريده أصلا ولذلك لو غرق ولده ولم يلتفت اليه فليس له ارادة انقاذه أصلا نعم فيه ملاك الارادة اي المصلحة الملزمة .

ثم يقول : نعم لو كان هـذا التقسيم بلحاظ مقام الدلالة والاثبات لاتصف النفسي أيضاً بها وذلك لأن المراد من الاصلية والتبعية ـ في مقام الاثبات ـ هو أن يكون الوجوب مقصوداً بالافادة وأن لا يكون كـذلك ولا شك في أن الواجب النفسي كما يمكن أن يكون مقصوداً بالافادة كـذلك يمكن أن لا يكون كـذلك ، بل كان افيد بالتبع لغيره الذي هو مقصود بالافادة .

هذا حاصل ما ذكره في الـكفاية في هذا المقام تبعاً للشيخ الاعظم الانصاري (قدس سره) وأنت خبير بأن ما ذكره (رحمه الله) إن كان مجرد اصطلاح فلا مشاحة فيه وإلا فظاهر لفظ الأصلي والتبعي ـ اذا اسند الواجب اليها ـ يقتضي أن يكون المراد من الاصلي ـ مقابل التبعي بقرينة المقابلة ـ هو الواجب الذي ليس

وجوبه وارادته تابعة لارادة غيره ووجوبه ، ومثل هذا المعنى ينحصر في الواجب النفسي وأن يكون المراد من التبعي هو الواجب الذي يكون وجوبه تبعاً لوجوب شيء آخر وارادته ناشئة من ارادة اخرى ومثل هذا المعنى ينحصر في الواجب الغيري وذلك لأن الواجب الغيري مع النفسي الذي يكون ذلك الغيري مقدمة له متعاكسان وجوداً ووجوباً ، فوجود النفسي مترتب على وجود الغيري لانه من أجزاء علة وجوده كما أن وجوب الغيري مترتب على وجوب النفسي وهذا هو الظاهر من التبعية ، ففي الحقيقة ـ بناء على هذا ـ لافرق بين أن تقول الواجب الاصلي والتبعي وبين أن تقول الواجب النفسي والغيري .

نعم لو كان المراد من الاصالة والتبعية هما في مقام الدلالة والاثبات فيتصف بهما كل واحد من النفسي والغيري كما ذكرنا ، وليس ببعيد أن يكون كذلك لان ذكرهم للاصلي والتبعي ـ في قبال النفسي والغيري ـ قرينة على أن مرادهم من هاتين الكلمتين الاصالة والتبعية في مقام الاثبات لا الثبوت ، وإلا كان ذكرهما لغواً بناء على ما استظهرنا منهما والذي يسهل الخطب أنه لاثمرة عملية لهذا البحث أصلا ، فاصل الكلام فيه زائد وما ذكرنا انما هو من جهة متابعة القوم ومن هذا تعرف أن البحث ـ في أن الاستصحاب هل يجري لاثبات أن الواجب تبعي أولا؟ عند الشك والدوران بين الاصلية والتبعية ـ لغو لافائدة فيه ، لعدم ترتب أثر شرعي على اثبات ان هذا الواجب تبعي أم لا . وإن كان ماذكره (رحمه الله) في وجه جريان الاستصحاب ـ بناء على ماذهب اليه من ان الاصلي هو ما يكون مراداً بالارادة الاستقلالية والتبعي ما كانت ارادته لازمة لارادة اخرى من ان الاصل عدم تعلق إرادة مستقلة بذلك الشيء فيثبت انه تبعي لو كان التبعي أمراً عدمياً اي كان عبارة عن الواجب الذي لم تتعلق به ارادة مستقلة . نعم لو كان التبعي عبارة عن امر وجودي اي كان عبارة عن الواجب الذي تعلقت به ارادة تابعة لارادة اخرى ولازمة لها فيصير الاصل مثبتاً ـ (لايخلو) من

مناقشة وإشكال لان حقيقة الواجب التبعي ـ كما هو واضح ـ ليس عبارة عما لم تتعلق به ارادة مستقلة ، بل هي عبارة عن ان يكون مراداً بارادة تابعة لارادة اخرى من دون التفات تفصيلي الى جهة مرادية ذلك الشيء . ومثل هـذا المعنى لا يثبت باستصحاب عدم تعلق اردة مستقلة به الا على القول بالاصل المثبت هذا اولا .

و (ثانياً) ـ سلمنا ان حقيقة الواجب التبعي مركبة من أمرين احدهما ان يكون مراداً وثانيهما أن لا تكون تلك الارادة مستقلة ، وحيث ان تلك الارادة من أول وجودها مشكوكة الاستقلال فليس لعدمها النعتي حالة سابقة متيقنة وعدمها المحمولي مثبت .

(المبحث الرابع)

في دلالة الامر على المرة او التكرار

وهكذا الكلام بالنسبة الى الفور والتراخي .

(اما الاول) ـ اي دلالته على المرة أو التكرار ـ فالتحقيق انه لا يدل على كل واحد منهما ، وذلك لان مادة المشتقات التي منها الامر ـ كما تقدم ـ موضوعة لنفس الحدث الذي يصدر عن الفاعل من دون ملاحظة اي انتساب فيه ولذلك قلنا بأن المصدر أيضاً كسائر الصيغ مشتق من المشتقات لملاحظة النسبة الى فاعل ما فيه أيضاً ، فلا يمكن ان يكون مادة محفوظة في سائر المشتقات لعدم انحفاظ تلك النسبة في جميعها فبناء على هذا لم يؤخذ في المادة لا مرة ولا تكرار بل هي عبارة عن نفس الحدث والهيئة معنى حرفي ليس مفادها الا النسبة الكذائية التي تقدم شرحها ، ولا تدل على مرة ولا على تكرار وقد تقدم أن المجموع المركب من المادة والهيئة ليس له وضع آخر فمن اين جاءت دلالته على المرة أو التكرار ؟

نعم حيث أن الهيئة تدل على طلب ايجاد ذلك الحدث ، فلو كان المطلوب صرف الوجود منه لا الوجود الساري ، فقهراً يحصل الامتثال بالمرة ويسقط الامر كما انه لو كان المطلوب هو الوجود الساري لا يحصل الامتثال بايجاد فرد واحد منه ، بل على

المكلف ان يوجد جميع مايصدق عليه المطلوب وحينئذ وان كانت نتيجة هذا ايجاد الطبيعة مراراً لكن ليس هذا التعدد من ناحية دلالة الامر على التكرار ، بل من جهة انحلال القضية الكلية الى قضايا متعددة حسب تعدد افراد ذلك الكلي فهذا تعدد الحكم بواسطة تعدد الموضوع ، فكانه حكم باحكام متعددة على موضوعات متعددة واين هذا من دلالة الامر على التكرار؟ ولو كان الامر دالا على التكرار لما كان فرق في ذلك بين القضايا الكلية والجزئية ففي مثل قوله اكرم زيداً ايضاً لابد وان يدل على لزوم التكرار وايجاد اكرامات متعددة وعدم حصول الامتثال باكرام واحد فلا ربط للقضايا الانحلالية بدلالة الامر على التكرار اصلا .

ومما ذكرنا يظهر حال دلالته على الفور والتراخي ، وانه لا دلالة له على كل واحد منهما ، وذلك لما ذكرنا من ان الامر بمادته لايدل الا على الحدث الكذائي ، وبهيئة موضوع لصرف النسبة الطلبية فهاتان الخصوصيتان ـ اي الفورية التي هي عبارة عن لزوم المبادرة وعدم جواز التأخير في الامتثال عن اول ازمنة الامكان ، والتراخي الذي هو عبارة عن جواز تأخير الامتثال عن اول ازمنة الامكان ـ خارجتان عن مدلول صيغة الامر فثبوت كل واحد منهما يحتاج الى دليل آخر . وأما الادلة التي ذكروها لاحد الامرين في الكتب المفصلة فكلها واضحة البطلان . فلا وجه للتعرض لها والرد عليها .

(المبحث الخامس في الاجزاء)

وهذه مسألة كثيرة الفائدة في الفروع الفقهية وقد عنونها جمع بأنه هل الامر يقتضي الاجزاء عند اتيان المأمور به على وجهه ام لا ؟ فاسندوا اقتضاء الاجزاء الى الامر وعنون بعض آخر بأن الاتيان بالمأمور به على وجهه هل يقتضي الاجزاء ام لا؟ فاسندوا الاقتضاء الى الاتيان لا الى الامر وذكرها في مبحث الاوامر بالاعتبار الاول والا لو كان عنوان المسألة هي العبارة الاخيرة فلا ربط له بمبحث الالفاظ أصلا ، بل يكون من الاحكام العقلية وان العقل هل يحكم بأن اتيان المأمور به على

وجهه علة للاجزاء من جهة حصول الغرض وسقوط الامر فلا يحتاج الى الاعادة فى الوقت ولا الى القضاء في خارجه ام لا ؟ فيكون حال هذه المسألة بناء على هذا حال مسألة مقدمة الواجب وأن العقل هل يحكم بوجود الملازمة بين وجوب شيء ووجوب مقدماته ام لا ؟ ولكن حيث ان الاصوليين لم يفردوا بابا للبحث عن الاحكام العقلية ذكروها في ابواب متفرقة .

ومما يتفرع على اختلاف هذين العنوانين هو انه بناء على ان يكون محل البحث هو العنوان الاول يكون الاقتضاء بمعنى الدلالة فى مقام الاثبات لانه لامعنى لان تكون صيغة الامر علة للاجزاء في مقام الثبوت لان الاجزاء في مقام الثبوت من لوازم حصول الغرض وسقوط الامر ولايمكن ان يكون الامر علة لحصول الغرض وسقوط الامر ، والا يلزم ان يكون الشيء علة لسقوط نفسه .

وبناء على ان يكون هو العنوان الثاني يكون الاقتضاء بمعنى العلة فى مقام الثبوت، لان اتيان المأمور به علة لحصول الغرض واذا حصل الغرض فقهراً يسقط الامر ، لان علة وجود الامر ـ حدوثاً وبقاء ـ هو تحصيل الغرض ، فاذا حصل فلا يبقى مجال لبقاء الامر وإلا يلزم ان يكون بقاؤه بلا علة ومعلوم ان المعلول يحتاج الى العلة حدوثاً وبقاء .

بقي الكلام في انه اي واحد من العنوانين اولى بأن يكون محل البحث والنزاع ؟ ربما يتوهم ان العنوان الاول اولى وهو الذي ينبغي ان يكون محل البحث والنزاع وذلك من جهة ان الاتيان بالمأمور به بالامر الواقعي الاولي لاينبغي ان يكون محلا للنزاع في انه هل يجزي ولا يحتاج الى الاعادة في الوقت والقضاء خارج الوقت ، لان هذا المعنى ضروري إلا ان يقول احد بأن الامر يدل على التكرار ومع ذلك ايضاً لايفيد لان المأمور به ـ بناء على هذا القول ـ لم يؤت به بعد ، لانه اتي به وليس بمجز . وكذلك إتيان المأمور به بكل امر بالنسبة الى ذلك الامر معلوم انه يوجب سقوط ذلك الامر والا يلزم طلب الحاصل فالذي ينبغي ان يكون محل

النزاع ـ في هذه المسألة ـ هو أن الاتيان بالمأمور به بالامر الواقعي الثانوي وكذلك الاتيان بالمأمور به بالامر الظاهري هل يكون مجزيا عن الاتيان ثانيا بعد رفع الاضطرار في القسم الأول والجهل في القسم الثاني بالمأمور به بالأمر الواقعي الاولي أم لا؟ ولاشك في أن هذا النزاع يرجع الى مقام الاثبات وأنه هل تدل أدلة الأحكام الواقعية الثانوية وأدلة الأحكام الظاهرية على كفاية الاتيان بمؤداها عن الواقع الاولي أم لا ؟

وأنت خبير بأنه وإن كان الأمر كذلك ولكن النزاع في أن الاتيان هل يكون علة للاجزاء وعدم لزوم الاتيان بالمأمور به بالأمر الواقعي بعد رفع الاضطرار أو رفع الجهل وكشف الخلاف ام لا ؟ ولو كان منشأ الحكم بالاجزاء أو بعدمه هي أدلة تلك الأحكام الواقعية الثانوية او الظاهرية .

والحاصل ان اقتضاء الاجزاء من آثار الاتيان لامن آثار نفس الامر وان كان إثبات هذا الاقتضاء بأدلة تلك الاحكام .

ثم إن الفرق ـ بين هذه المسألة ومسألة المرة والتكرار وهكذا بين هذه المسألة ومسألة تبعية القضاء للاداء ـ معلوم لاسترة فيه (اما الاول) فلان النزاع في المرة والتكرار في تعيين مدلول الصيغة ، وانه هل هو ايجاد الطبيعة المأمور بها مرة واحدة او مراراً وههنا في ان الاتيان بما هو مدلولها بعد الفراغ عن كونه مدلوله هل يكون مجزيا ام لا ؟ بل الامر اوضح من هذا ايضاً لان النزاع في الحقيقة ههنا ـ كما عرفت ـ في ان الاتيان بالمأمور به بالامر الواقعي الثانوي او الظاهري هل يكون مجزيا عن الاتيان بالمأمور به بأمر آخر وهو المأمور به بالامر الواقعي الاولي ، واين هذا من دلالة الامر على المرة والتكرار ؟ و (اما الثاني) فلان النزاع في مسألة ان القضاء هل هو بالامر الاول او بأمر جديد مرجعه الى وحدة المطلوب ـ بمعنى ان الصلاة مثلا مقيدة بكونها في الوقت مطلوبة بالامر الاول ، فلو كنا نحن وذلك الامر ولم يكن في البين دليل آخر على وجوب القضاء بعد فوات الوقت لما قلنا به ـ او تعدد المطلوب بمعنى ان الامر الاول ـ كما انه يدل على ايجاد المأمور به في الوقت كذلك

يدل على لزوم ايجاده في خارج الوقت إن لم يوجده في الوقت . والحاصل ان النزاع في مسألة القضاء في أن الأمر هل يدل على مطلوب واحد ـ وهو لزوم ايجاد المأمور به في الوقت ، وإذا فات الوقت فات الموقت ـ أو يدل على أمرين وهو أنه أولا يجب ايجاده في الوقت وإذا لم يوجده اما عصيانا أو عذراً ، فيجب ايجاده في خارج الوقت ، وأين هذا مما نحن فيه ؟ خصوصاً بناء على ما ذكرنا من أن أصل النزاع في هذه المسألة في أن الاتيان بالمأمور به بالأمر الواقعي الثانوي ، وهكذا الاتيان بالمأمور به بالأمر الظاهري هل يكون مجزيا عن الاتيان بالمأمور به بالامر الواقعي الاولي بعد رفع الاضطرار أو كشف الخلاف ورفع الجهل أو لا ؟ فلا ربط لاحدى المسألتين بالاخرى فضلا عن أن تكونا متحدتين وأما قيد (على وجهه) في العنوان (فاحتمل) أن يكون المراد منه قصد الوجه لكن يرد عليه (أولا)ـ عدم اعتبار قصد الوجه في شيء من الواجبات توصلياً كان ذلك الواجب أم تعبديا و (ثانياً) ـ لو فرضنا اعتباره لاوجه لاختصاصه بالذكر من بين جميع القيود المعتبرة في الواجبات ، و (احتمل) أن يكون المراد منه قصد القربة . وفيه (أولا) ـ أن قصد القربة مخصوص بالعبادات فيوجب تخصيص العنوان بها لان غير العبادات ليس لها وجه بهذا المعنى ، مع أن النزاع ليس مخصوصاً بالعبادات و (ثانياً) بناء على ما حققنا سابقاً من إمكان أخذ قصد القربة في متعلق الامر ولو بمتمم الجعل يكون قصد القربة ايضاً كسائر الاجزاء والشرائط داخلا في المأمور به ، فيكون ذكره بخصوصه لغواً مستدركا و(احتمل) أن يكون المراد منه كل مايعتبر في المأمور به عقلا أو شرعا فالمراد حينئذ من اتيان المأمور به على وجهه اي على النهج الذي يلزم أن يؤتى به على ذلك النهج عقلا أو شرعا وهذا هو الصحيح بناء على عدم إمكان أخذ قصد القربة في متعلق الامر، وبناء على امكانه يكون ذكر هذا القيد مستدركا على كل حال الا أن يكون المراد بالمأمور به في العنوان هو المأمور به بالامر الاول لامايكون داخلا فيه ولو بمتمم الجعل .

(اذا عرفت ذلك) فنقول : إن الكلام في هذا المبحث في ثلاث مقامات :

(المقام الاول) ـ في أن الاتيان بالمأمور به ـ بكل أمر سواء كان ذلك الامر أمراً واقعياً أولياً أو واقعياً ثانويا أو ظاهرياً ـ هل يكون مجزيا بمعنى أن يكون موجباً لحصول الغرض من ذلك الامر فيكون الامر ساقطاً أم لا ؟ وفي هذه المرحلة لاينبغي أن يشك في الاجزاء ، وذلك من جهة أنه بعد وجود المأمور به ، يسقط الامر قهراً ، وإلا يلزم أن يكون من قبيل طلب الحاصل ولذلك يكون الامتثال عقيب الامتثال غير معقول لأنه بالامتثال الاول يسقط الامر كما بينا فلا يبقى مجال للامتثال الثاني . واما مسألة تبديل الامتثال فقد توهم امكانه بل وقوعه في مثل اعادة المنفرد صلاته جماعة والامام إماماً في المرة الاولى يعني مرة واحدة .

ولكن التحقيق أنه أيضاً لايمكن ان كان المراد بالامتثال كما هو كذلك انبعاث المكلف الى اتيان المأمور به عن أمر المولى ، لما ذكرنا من سقوط الامر بمحض اتيان المأمور به بجميع أجزائه وشرائطه واعدام موانعه ، فلا يبقى امر حتى ينبعث عنه ثانياً . وأما مسألة اعادة المنفرد صلاته جماعة أو الامام مرة واحدة اخرى اماما ، فليس من قبيل تبديل الامتثال بل من جهة ان الغرض الاقصى حيث لم يحصل بعد فللعبد ان يأتي بفرد آخر من طبيعة المأمور به لابعنوان الامتثال الثاني أو بعنوان تبديل الامتثال لان الامتثال حصل بالاتيان الاول وسقط الامر بل برجاء ان يكون احب اليه من الفرد الاول فيختاره لغرضه الاقصى وهذا المعنى متوقف على أمرين :
(احدهما) ـ عدم حصول الغرض الاصلي بمجرد وجود المأمور به أو اختياره لغرضه الاصلي بمجرد وجوده و (ثانيهما) ـ احتمال ان يكون ما يريد ان يأتي به ثانياً هو الذي يختاره المولى ، وبعد وجود هذا الاحتمال لافرق بين ان يكون ما يريد أن يأتي به ثانياً في نظره افضل من الذي أتى به اولا او مساويا له ولا يحتاج الى وجود دليل على هذا الامر بعد هذا الاحتمال ايضاً اذا جاء به برجاء انه هو المختار . نعم استحبابه يحتاج الى الدليل كما انهم افتوا به في الموردين المتقدمين لاجل ذلك وعلى كل حال لايمكن أن يكون اتيانه بعنوان الوجوب لاوصفاً ولاغاية،

كما أنه لاوجه للجزم بأنه هو المختار الا اذا دل دليل على ذلك أو حصل له القطع من امارة خارجية .

ثم إن ما ذكره شيخنا الاستاذ (قده) في هذا المقام ـ من امكان تبديل الامتثال عقلا وثبوتاً واحتياجه الى الدليل اثباتاً بناء على ماهو مسلكه من أن هذه العبادات معدات بالنسبة الى آثارها وليست من قبيل العلة التامة التي لايتخلف ولا يتأخر وجود المعلول عنها ، بل يمكن أن توجد ومع ذلك قبولها وترتب الاثر عليها يحتاج الى أشياء اخر لاربط لها بفعل العبد كاحتياجه الى تصفية الملائكة وغير ذلك من الجهات فلو أتى بفرد آخر يمكن أن يصير هو الآخر مصفى وموردا للقبول ـ فهو على فرض صحته وغض النظر عما تقدم من الاشكال عليه ومن غرابة هذا الكلام وهو أن يكون القبول وترتب الاثر عليها بتصفية من الملائكة لايصحح مسألة تبديل الامتثال اذا كان المراد من الامتثال هو الانبعاث عن بعث المولى كما تقدم ، وذلك لما ذكرنا من سقوط الامر بالاتيان الاول وبعده لابعث حتى يكون الانبعاث عنه .

وقد أفاد استاذنا المحقق (قده) في هذا المقام ما حاصله أن فعل العبد من صلاته وصيامه وسائر عباداته مقدمة لما يترتب عليه غرض المولى مثلا يترتب غرض المولى الذي هو رفع عطشه على شرب الماء بفعل نفسه ، واتيان الماء مقدمة لشربه الذي يترتب عليه غرضه أي رفع عطشه فالامر المتعلق باتيان الماء أمر مقدمي غيري فبناء على القول بوجوب المقدمة الموصلة اذا كان اتيان الماء متعدداً فالكأس الذي شرب منه ورفع عطشه به هو الذي يقع على صفة الوجوب ، سواء كان هو الكأس الذي أتى به أولا أو الذي أتى به ثانياً . وفي مثل الصلاة مثلا ايضاً يكون الامر كذلك فالصلاة التي يختارها الله ويقبلها هي التي تقع على صفة الوجوب سواء كانت هي الاولى أو الثانية المعادة فالامتثال يقع بما اختاره الله ويكون احبهما اليه وهذا هو المراد من الروايات الواردة فى هذا الباب ثم اعترض على نفسه بقوله : فان قلت بناء على هذا المعنى لااستحباب المعادة لان ما وقع عليه الاختيار هو الواجب والآخر الذي لايقع

عليه الاختيار خارج عن دائرة الامر رأساً لا واجب ولا مستحب فمن أين جاء استحباب الاعادة ؟ (قلنا) إنه من الممكن أن يكون في نفس توسعة المولى في عالم الاختيار مصلحة توجب محبوبية الاعادة واستحبابها ، اذ فرق واضح بين ان يكون المولى ملزما باختيار فرد خاص من الطبيعة المأمور بها أو يكون مخيراً بين اختيار أحد الافراد المأتي بها .

هذا حاصل كلامه وانت خبير بأنه على فرض صحته وتماميته لا يصحح مسألة تبديل الامتثال ، بل الامتثال لا يحصل الا بالفرد المختار مضافا الى أن القول ـ بأن مثل الصلاة التي هي من أفضل الطاعات وأكمل القربات لا يكون وجوبها نفسياً بل كان غيريا مقدميا ـ لا يخلو من غرابة بل ينبغي أن يعد من الاعاجيب . واما احتمال أن تكون الاعادة فى باب اعادة المنفرد جماعة أو الامام اماماً مرة واحدة اخرى مستحباً مثل استحباب اعادة صلاة الآيات ما دامت الآية باقية ، بمعنى ان الصلاة الاولى واجبة وسائر الصلوات مستحبة يبعده ان ظاهر قوله عليه السلام (ان الله يختار احبها اليه)ان الذي يقع على صفة الوجوب هو الذي يختاره سواء كان هو الاول أو الثاني ، لا ان الاول واجب والثاني مستحب وهكذا ما في بعض الروايات من قوله عليه السلام (يجعلها فريضة) يدل على أن الله يجعل الثاني فريضة لا ان الاول فريضة والثاني مستحب بخلاف صلاة الآيات فان الاولى واجبة والثانية والثالثة وهكذا مادامت الآية باقية مستحبة . وما وجهه به بعض المحققين في حاشيته على الكفاية من ان المراد بجعله فريضة جعلها قضاء لما فات من الفريضة يرده قوله عليه السلام يختار أحبها اليه .

فتلخص مما ذكرنا أن الصحيح في توجيه هذه الروايات هو ما ذكرناه من ان الاتيان برجاء ان يكون المأتي به ثانياً احب اليه من الاول ولعله هو الذي يختاره محبوب ومستحب .

(المقام الثاني) في أن الاتيان بالمأمور به بالامر الاضطراري هل يكون مجزيا عن الاتيان بالمأمور به بالامر الواقعي بعد رفع الاضطرار في الوقت اعادة وفي

خارج الوقت قضاء أم لا ؟ فههنا موضعان للبحث :

(الاول) ـ في الاجزاء عن القضاء بمعنى انه لو تعذر قيد جزءاً كان أو شرطاً أو من قبيل عدم المانع في تمام الوقت وأتى المكلف بما هو فاقد القيد بواسطة تعلق الامر الاضطراري به هل يكون مجزيا ولا يلزم الاتيان بواجد ذلك القيد بعد رفع الاضطرار في خارج الوقت أم لا ؟ بل يجب الاتيان به ثانياً في خارج الوقت .

وقد افاد شيخنا الاستاذ (قده) في هذا المقام أن مقتضى وجود الامر وتعلقه بفاقد القيد في تلك الحال عدم مدخلية ذلك القيد المتعذر في تمام الوقت في الملاك ، والا لكان الامر متعلقاً بفاقد الملاك وذلك لا يمكن لما تحقق في محله من تبعية الاوامر للملاك التام ومعنى لزوم القضاء في مورد هو فوت الملاك ، بناء على ان يكون المراد من فوت الفريضة هو فوت الملاك لافوت الواجب الفعلي والالافوت قطعاً لوضوح عدم تعلق الامر والتكليف بالواجد في حال التعذر فالحكم بلزوم القضاء مع تعلق التكليف الفعلي بفاقد القيد متناقضان ، فلابد من بطلان أحدهما وحيث أن المفروض ان التكليف تعلق بفاقد القيد فلابد من انكار وجوب القضاء .

وانت خبير بأنه في مقام الثبوت من الممكن ان تكون هناك مصلحة ملزمة للفاقد ولو كانت ملزميتها بواسطة انضمامها بمصلحة الوقت وايجاد الفاقد للقيد المتعذر فيه . ولكن هناك مصلحة اخرى أو مرتبة اخرى من تلك المصلحة تكون لواجد ذلك القيد المتعذر ملزمة أيضاً . ويمكن استيفاؤها ولو كان في خارج الوقت ، ففي هذا الغرض فاتت المصلحة الملزمة التي تكون موضوعا للقضاء ، بناء على انه تابع لفوت المصلحة الملزمة لا لفوت الواجب الفعلي كما هو الصحيح لان في كثير من موارد القضاء لم يفت الواجب الفعلي كصوم شهر رمضان بالنسبة الى المسافر والمريض . وهكذا في صوم الحائض نعم في مقام الاثبات يحتاج الى دليل على فوت هذا المقدار من الملاك وانه ممكن الاستيفاء .

و (أما ماربما يتوهم) أو يقال بان المكلف ليس ملزماً بتحصيل المصلحة ،

بل يجب عليه إطاعة المولى فان كان هناك امر الزامي يجب عليه بحكم العقل امتثاله ، والا فلا شيء عليه وفيما نحن فيه لا امر بالنسبة الى واجد القيد المتعذر لافي الوقت لانه متعذر ولافي خارجه بعنوان القضاء لانه فرع فوت الفريضة (فجوابه) انه لو فرضنا أن متعلق الامر الاضطراري ليس وافياً بتمام مصلحة المأمور به بالامر الواقعي الاولي وان كان وافياً بمرتبة من المصلحة التي تكون تلك المرتبة أيضاً ملزمة ولازم الاستيفاء ولو بانضمامها الى مصلحة الوقت وكان المقدار الفائت أيضاً لازم الاستيفاء مع امكان استيفائه فيشمله دليل من فاتته فريضة بناء على ان المراد من فوت الفريضة هو فوت المصلحة الملزمة لافوت الواجب الفعلي كما تقدم .

و (أما) ما افاده شيخنا الاستاذ (قده) أخيراً من أن الفاقد ـ على فرض عدم وفائه بتمام مصلحة الواجد وفوت مقدار منها ـ لايلزم إعادته لأنه لايمكن استيفاء ذلك المقدار، لان حصولها لابد وأن يكون في ضمن مصلحة أصل المأمور به ولايمكن تحصيلها منفرداً والمفروض أن أصل مصلحة الواجب حصل ولا يمكن تحصيل الحاصل ثانياً (ففيه) أنه من الواضح الجلي امكان تكرار العمل مقدمة لحصول المقدار الفائت إلا أن يدل دليل على عدم جواز تكرار العمل ثانياً ، وهذا الفرض خارج عن محل الكلام (فالاحسن) أن يقال بأن الحال في مقام الثبوت مختلف ، فربما يكون الفعل الاضطراري وافياً بتمام مصلحة الفعل الاختياري إذا طرأ عليه الاضطرار ولا غرابة في ذلك فان مصالح الاشياء تختلف باختلاف الاحوال وهذا أيضاً على قسمين لانه (تارة) يكون وفاؤه بتمام المصلحة في ظرف طروء الاضطرار بغير اختياره واما إذا جعل نفسه مضطراً باختياره فلا يكون وافياً حينئذ بتمام المصلحة و (اخرى) يكون وافياً مطلقاً وفي كلتا الصورتين ـ بعد فرض وفائه بتمام المصلحة ـ لاوجه للقضاء، بل ولا للاعادة إذا فرضنا كونه وافياً بتمام المصلحة حتى ولو حصل الاختيار وارتفع الاضطرار في الوقت نعم فرق بين الصورتين بالنسبة الى جعل نفسه مضطراً ، ففي الصورة الاولى لوجعل نفسه مضطراً لايكون مجزيا لو كان الفائت لازم الاستيفاء

وممكن الاستيفاء ، وفي الصورة الثانية يكون مجزيا مطلقاً . وهناك فروق اخر لاتخفى على المتأمل وربما لايكون وافياً بتمام المصلحة ، بل يفوت مقدار منها ولكن لايمكن استيفاؤها لافي خارج الوقت قضاء ولا في الوقت اعادة وفي هذا الفرض أيضاً لابد من القول بالاجزاء لعدم إمكان تحصيل المصلحة الفائتة نعم يقع كلام في جواز البدار وعدم جواز البدار واتيانه فى الوقت أو لزوم صبره واتيانه بالعمل التام فى خارج الوقت ولكن يمكن أن تكون مصلحة الوقت أو مصلحة أول الوقت ووقت الفضيلة أهم من المقدار الفائت الذي لايمكن استيفاؤه وحيث يدور الأمر بين فوت احداهما فيقدم الأول على الثاني . وربما يكون المقدار الفائت ممكن الاستيفاء وهذا أيضاً على قسمين لأنه اما ان يكون لازم الاستيفاء أولا بل يستحب استيفاؤه ففي صورة لزوم استيفائه في الوقت اعادة أو في خارجه قضاء لاوجه للقول بالاجزاء هذا كله فى مقام الثبوت وأما فى مقام الاثبات فلابد فى كل باب ، بل فى كل مسألة من مراجعة أدلة ذلك الباب وتلك المسألة .

فما كان منها بلسان جعل البدل ، وأن الشيء الفلاني بمنزلة القيد المفقود كما فى قوله عليه السلام التراب أحد الطهورين يكفيك عشر سنين ظاهره كفاية البدل فى ظرف حصول الاضطرار وأنه واف بتمام الغرض في تلك الحال كما أنه كذلك لو نزل العمل الفاقد منزلة الواجد . و (بعبارة اخرى) قد ينزل شيئاً منزلة القيد المفقود ففي الحقيقة هذه توسعة في ذلك القيد ومسألة الطهارة الترابية من هذا القبيل فكأنه جعل الطهارة المائية شرطاً عند التمكن منها وعند عدمه جعل الشرط الطهارة الترابية وظاهر هذا الجعل أن الثاني واف بتمام غرضه في حال تحقق موضوعه مثل الأول وقد ينزل العمل الفاقد منزلة العمل الواجد في حالة الاضطرار الى ترك قيد . وهذا أيضاً مثل الأول في وفائه بالغرض بحسب ظاهر هذا الجعل .

وما كان منها بلسان رفع الاضطرار أو عدم جعل الأحكام الحرجية والضررية ، فلا يستفاد منها إلا عدم وجوب ماهو مضطر الى تركه أو فيه ضرر أو حرج بناء على

حكومة هذه القواعد على أدلة الأحكام الواقعية الأولية حكومة واقعية وأما انه هناك أمر بباقي الأجزاء ماعدا هذا الذي اضطر الى تركه بالنسبة الى الأجزاء والشرائط أو الى فعله بالنسبة الى الموانع أو في فعله حرج أو ضرر أو فى تركه كذلك فلا تدل تلك الأدلة عليه فضلا عن دلالتها على الاجزاء فلابد في اثبات الاجزاء من التماس دليل آخر نعم بالنسبة الى القضاء يمكن أن يقال ـ بعد وفاء المأمور به بالأمر الاضطراري بمرتبة من الملاك والمصلحة ـ لانعلم بفوت المصلحة اللازمة الاستيفاء مع كونها مما يمكن استيفاؤه فما احرز موضوع القضاء الذي هو عبارة عما ذكر .

وما كان منها بلسان رفع النسيان ، فلا يدل أيضاً على أن الباقى مأمور به فضلا عن الاجزاء نعم فى خصوص باب الصلاة يدل حديث لاتعاد على عدم لزوم الاعادة أو القضاء إذا كان الخلل الواقع فيها من ناحية نسيان شرط أو جزء .

وما كان منها بلسان الأمر بما عدا المضطر الى تركه أو كان بلسان الأمر بما هو مضطر الى فعله من الموانع والقواطع وذلك ككثير من موارد التقية وغيرها ، فلا يدل إلا على اشتمال المأمور به على المصلحة الملزمة . وأما أن هذه المصلحة هي تمام الملاك وتمام ماهو الغرض فلا يدل على ذلك أصلا إلا أن يدل دليل من الخارج على عدم وجوب أمرين وعدم وجود تكليفين ولو كان احدهما اضطراريا والآخر اختياريا لافى الوقت وحده ولا فيه وفي خارجه . نعم بالنسبة الى القضاء ـ بناء على أنه بأمر جديد وتابع لفوت المصلحة التي يلزم استيفاؤها ويمكن استيفاؤها ـ يأتي ما ذكرنا آنفاً من عدم إحراز موضوعه .

هذا كله بالنسبة الى القضاء . واما بالنسبة الى الاعادة فى الوقت فما كان من قبيل جعل البدل ، سواء كان جعل شيء بدلا عن الجزء أو الشرط المفقود أو كان من قبيل جعل العمل الفاقد للجزء أو الشرط المتعذرين أو الواجد للمانع المتعذر تركه بدلا ونازلا منزلة العمل التام الواجد للاجزاء والشرائط الفاقد للموانع فيدل على عدم لزوم الاعادة فى الوقت كما كان يدل على عدم لزوم القضاء ، وذلك لما ذكرنا من أن ظاهر

تلك الأدلة أن البدل في تلك الحال واف بتمام الغرض من المبدل منه ولم يفت شيء فلا يبقى موضوع للاعادة لحصول الغرض وسقوط الأمر الواقعي . نعم يبقى الكلام في مسألة جواز البدار مطلقاً أو مع اليأس عن طروء الاختيار في الوقت أو عدم جوازه مطلقاً وهذا ليس له ضابط كلي ، بل لا بد من النظر والتعمق في الأدلة الخاصة في الموارد المخصوصة وان جعل البدل بأي كيفية وأن بدليته بصرف طروء الاضطرار أو مع اليأس عن حصول الاختيار أو بشرط الصبر والانتظار الى آخر وقت إمكان الاداء ؟

وأما ما كان بسائر الألسنة فقلنا انها لا تدل على الاجزاء بالنسبة الى القضاء فضلا عن الاعادة فلابد من التماس دليل آخر من اجماع أو غيره على الاجزاء هذا كله بحسب مفاد الأدلة .

وأما حكم الشك على فرض عدم دلالة الأدلة فى مقام الاثبات على شيء من الاجزاء وعدمه (فتارة) نتكلم فيه بما هو مقتضى الاطلاق . و (اخرى) فيما هو مقتضى الاصول العملية .

(أما الأول) فمقتضى اطلاق دليل الاختياري — لو كان — هو عدم الاجزاء لأن مقتضى اطلاقه تعينه ولزوم الاتيان به ، سواء أتى ببدله أو لم يأت به .

و (بعبارة اخرى) قوله عليه السلام : (لاصلاة لمن لم يقم صلبه) أو قوله عليه السلام : (لاصلاة إلا بفاتحة الكتاب) وهكذا سائر أدلة الاجزاء والشرائط هو لزوم الاتيان بهذه الامور سواء أتى بالمأمور به بالأمر الاضطراري أو لم يأت به خصوصاً في الوقت ، إلا أنه عند التعذر وعدم القدرة معذور. نعم لو دل دليل من الخارج على عدم وجوب عملين ولو كان أحدهما اختياريا والآخر اضطراريا لا في الوقت فقط ولا فيه وفى خارجه يكون مقيداً لهذا الاطلاق .

و (أما الثاني) فمقتضاها البراءة وذلك من جهة أنه حال الاضطرار لم يكن مكلفاً بالاختياري قطعاً ، لعدم قدرته واضطراره وبعد رفع الاضطرار فى الوقت واتيان العمل الاضطراري يشك في حدوث تكليف جديد بالاختياري فالأصل البراءة

وهكذا الأمر في رفع الاضطرار بعد خروج الوقت بالنسبة الى القضاء بطريق أولى و (أما مايقال) من حكومة الاستصحاب التعليقي على هذه البراءة وهو أنه كان يجب عليه اتيان المأمور به بالامر الاختياري على تقدير رفع الاضطرار قبل اتيان المأمور به بالامر الاضطراري وبعد الاتيان يشك فيه فيستصحب (ففيه) أولا ـ عدم صحة الاستصحاب التعليقي كما سيجيء في محله إن شاء الله تعالى . و (ثانيا) ـ أن من يقول به لاينبغي أيضاً أن يقول به في مثل المقام مما لم يجعل المركب من الجزء الموجود والجزء المعلق عليه موضوعا شرعا ، بل يقول به في مثل العصير العنبي إذا غلا يحرم بعد ما جف وصار زبيباً وشك في بقاء هذا الحكم المعلق حيث أن الشارع جعل العصير معلقاً على الغليان أي على تقدير الغليان وقبل ذهاب الثلثين موضوعا للحرمة بخلاف مانحن فيه فان الشارع لم يجعل المكلف ـ على تقدير رفع الاضطرار أو عدم كونه مضطراً ـ موضوعا للحكم الواقعي الاولي ، بل العقل يحكم بأنه قبل الاتيان بالمأمور به بالامر الاضطراري لو ارتفع اضطراره يلزم عليه اتيان المأمور به بالامر الواقعي الاولي . نعم من يقول بحجية الاستصحاب التعليقي ولو كان التعليق مستفاداً من حكم العقل كما ذهب اليه استاذنا المحقق (قده) فلا يرد عليه هذا الاشكال نعم فيما إذا كان الاجزاء بمناط عدم امكان استيفاء المصلحة الفائتة ولو كانت لازمة التحصيل على تقدير إمكانه لو شك في إمكانه بعد القطع بفوات المصلحة أو مرتبة منها لازمة الاستيفاء لو كان الاستيفاء ممكناً يجب عليه الاقدام حتى يثبت عجزه ، لانه في هذا الفرض يكون الشك من قبيل الشك في القدرة ومعلوم أنه في مورد تيقن التكليف أو تيقن وجود ملاكه مع الشك في القدرة على امتثاله يجب الانبعاث عقلا حتى يظهر ويتبين عدم قدرته .

وحاصل الكلام أنه ابتداء يجب الرجوع الى دليل البدل ، فان كان له إطلاق بمعنى أن بدليته بلحاظ جميع الخواص والآثار وبكون وافيا بتمام الغرض الذي كان يترتب على المبدل منه فيؤخذ به ، ويقال بالاجزاء وعدم لزوم الاعادة والقضاء ، ولا

يعارضه إطلاق أدلة المبدل منه لحكومته عليها لان مفاد دليل البدل إما توسعة في الجعل أو فى عالم الامتثال . وعلى كل من التقديرين لايبقى محل لاطلاق دليل المبدل منه وأما إن لم يكن لدليل البدل إطلاق فالمرجع إطلاق دليل المبدل منه وقد عرفت مقتضاه وهو عدم الاجزاء إلا أن يدل دليل خارجي على عدم وجوب عملين كلاهما فى الوقت أو أحدهما يكون في خارج الوقت وإن لم يكن لدليل المبدل منه أيضاً إطلاق ووصلت النوبة الى الاصول العملية ، فالاصل البراءة والاستصحاب التعليقي الحاكم على هذا الاصل لايجري كما ذكرناه مفصلا ، وفي صورة القطع بفوات مصلحة ملزمة إذا شككنا فى إمكان تحصيلها يكون من قبيل الشك في القدرة ويجب الاقدام حتى يظهر العجز .

(المقام الثالث) ـ في أن الاتيان بالمأمور به بالامر الظاهري هل يكون مجزيا عن الاتيان بالمأمور به بالامر الواقعي الاولي بعد كشف الخلاف ورفع الجهل أم لا؟ وكشف الخلاف قد يكون قطعيا وقد يكون ظنياً بالظن المعتبر أو بمطلق الحجة المعتبرة شرعا ولو كانت أصلا عملياً تنزيلياً أو غير تنزيلي ، فيجري البحث فيه في موضعين :

(الاول) ـ في انكشاف الخلاف القطعي وهو أيضاً على صور :

(الاولى) ـ أن يكون المأمور به بالامر الظاهري مفاد الامارات وكان من الاحكام الكلية وضعية أم تكليفية وذلك كما إذا قامت امارة على طهارة العصير العنبي أو حلية لحم الحيوان الفلاني ، ثم انكشف خلافها انكشافا قطعياً أو قامت امارة على وجوب صلاة الجمعة في عصر الغيبة ، ثم انكشف خلافه انكشافا قطعياً فباختلاف المسالك فيما هو المجعول في باب الامارات يختلف الحال (فمن يقول) بأن قيام الامارة على حكم شرعي وضعي أو تكليفي بل وعلى موضوع خارجي يوجب حدوث مصلحة أومفسدة في مؤداه تغلب على مصلحة الواقع أو مفسدته عند المخالفة وعدم الاصابة وتستتبع تلك المصلحة والمفسدة الحادثتان بواسطة قيام الامارة جعل الشارع حكما شرعياً تكليفياً أو وضعياً وجوبياً أو تحريمياً إلزاميا أو غير إلزامي حسب ما تقتضيه تلك المصلحة والمفسدة (فلابد) له من القول بالاجزاء ، وإن مؤديات الامارات أحكام

واقعية ، ولاوجه لتسميتها بالأحكام الظاهرية الا صرف الاصطلاح ويدور أمر هذا القول بين أحد أمرين فانه حينئذ إما أن ينكر الحكم الواقعي رأساً أو فعليته فهذا هو التصويب المجمع على بطلانه وان لم ينكر وقال ببقائه وفعليته يلزم اما اجتماع المثلين أو الضدين أو النقيضين ، ولذلك نسب الى الشهيد أن القول بالاجزاء مساوق للقول بالتصويب ومن آثار هذا المسلك قولهم أن ظنية الطريق لاتنافي قطعية الحكم وذلك من جهة أن الطريق الظني بعد ما جعله الشارع حجة يكون مؤداه ـ بناء على هذا المسلك ـ حكما شرعياً حقيقياً ، فلا تنافي ظنية الطريق الى الحكم الواقعي الاولى القطع بأن مؤداه حكم شرعي حقيقي .

وأما من يقول بأن حجية الامارات ليست إلا من باب جعل الطريقية والكاشفية كما سيأتي تحقيقه فى مبحث الظن في مسألة حجية الطرق والامارات إن شاء الله تعالى فلا معنى للقول بالاجزاء ولا وجه له أصلا بيان ذلك بطور الاجمال ، ويأتي تفصيله فى محله إن شاء الله تعالى ان لصفة القطع أي الاعتقاد الجازم الذي لايحتمل الخلاف أربع جهات : (الاولى) ـ كونه صفة خاصة ومن الكيفيات النفسانية وموجوداً من الموجودات وله ماهية ذاتية وبهذا الاعتبار داخل تحت مقولة الكيف (الثانية) جهة اراءته وكشفه عن متعلقه وطريقيته اليه (الثالثة) ـ ثبوت المتعلق به وانكشافه من قبله ومنكشفية المتعلق به وإن كانت من صفات المتعلق ، ولكن لها جهة إضافة الى القطع أيضاً وبذلك الاعتبار تعد من جهات القطع (الرابعة) ـ الجري العملي على طبقه فالقطع من الجهة الاولى مثل سائر الموجودات الامكانية هو أيضاً مقولة من المقولات . وأما حجيته فمن الجهة الثانية وحيث أن هذه الجهة فيه ذاتية تكوينية ، فتكون حجيته من دون جعل جاعل في عالم التشريع والاعتبار نعم هو مجعول بجعل تكويني بالعرض .

إذا تبين هذا فنقول : معنى حجية الامارات هو اعطاؤها فى عالم الاعتبار التشريعي الجهة الثانية من القطع ، وحيث أن هذه الجهة ليست فى الامارات الظنية

ذاتية فيحتاج الى جعل من طرف من بيده الاعتبار سواء كان هم العقلاء وأمضاه الشارع أو كان ابتداء هو الشارع ، فمعنى تتميم الكشف الذي اصطلح عليه شيخنا الاستاذ (ره) هو أن الامارات فيها جهة كشف ناقص تكويناً وذلك المقدار من الكشف الناقص التكويني ليس موضوعا لحكم العقل بلزوم الجري على وفقه والعمل على طبقه ، ولكن الشارع بعد ما اعتبر ذلك المقدار الناقص كشفاً تاماً يصير موضوعا لحكم العقل بالتنجز لمتعلقه وليس معناه أن الشارع يضع من كيسه مقداراً آخر من الكشف الاعتباري على ذلك المقدار الموجود فيها تكويناً ، حتى تكون الكاشفية فيها مركبة من الكشف التكويني والكشف الاعتباري ومعنى حجية الاصول التنزيلية إعطاؤها فى عالم التشريع الجهة الثالثة من القطع ومعنى حجية الاصول غير التنزيلية اي غير المحرزة باصطلاح آخر هو إعطاؤها في عالم التشريع الجهة الرابعة من القطع وأنت خبير بأن القطع الذي هذه الجهات ذاتية له لو أخطأ ولم يصب الواقع لا يمكن القول بالاجزاء فيه ، لأنه بواسطة قيام القطع لم تحدث فى المتعلق مصلحة من طرفه وليس جعل شرعي في البين فلا وجه للاجزاء أصلا فكيف ظنك بالامارات والاصول التي هذه الجهات فيها اعتبارية ؟ (وبعبارة اخرى) لا تحدث فى المتعلق بسبب قيامها مصلحة ولم يتحقق من طرف الشارع جعل بالنسبة الى مؤداها بناء على هذا المسلك، بل ليس المجعول فيها إلا ما ذكرنا من الجهات على التفصيل المتقدم فحال الامارة القائمة على الحكم الشرعي وضعياً أو تكليفياً حال القطع فاذا اخطأت وما أصابت لا وجه للقول بالاجزاء بناء على هذا المسلك وبناء على المسلك الأول وإن كان الاجزاء له وجه وجيه لكن عرفت أنه يلزم أحد الأمرين إما التصويب الباطل واما اجتماع المثلين أو الضدين أو النقيضين هذا كله فيما إذا كان مؤدى الامارة حكما شرعيا كلياً وضعياً أم تكليفياً.

(الصورة الثانية) ـ فيما إذا كان متعلق الامارة موضوعا خارجياً ذا حكم شرعي ، فبناء على هذا المسلك الأخير الذي هو الصحيح فى باب جعل الامارات لا يبقى مجال لاحتمال الاجزاء لعدم تغير الموضوع الخارجي عما هو عليه بواسطة قيام الامارة

فاذا كان موضوع وجوب الوضوء ـ بمعنى متعلق المتعلق ـ هو الماء وقامت بينة شرعية على أن المائع الفلاني ماء ، فبواسطة قيام البينة لايصير ماء إذا اخطأت البينة لأنه حينئذ ليس ماءاً حقيقياً ولا تنزيليا أما الأول فمفروض وأما الثاني فلما بينا من أن المجعول في باب الامارات ليس هو المؤدى ، بل المجعول هي الطريقية على التفصيل المتقدم والطريق إذا أخطأ لايحدث شيئاً فى متعلقه نعم بناء على مسلك جعل المؤدى يكون ماء تنزيلياً والقول بالسببية والموضوعية في الامارات القائمة على الموضوعات وإن كان ممكنا لأن التصويب المجمع على بطلانه في الأحكام لافي الموضوعات ، ولكن ظاهر أدلة حجية الامارات فى الموضوعات أيضا الطريقية لا السببية والموضوعية هذا مضافا الى أن لسان أدلة حجية الامارات في الأحكام والموضوعات واحد ، فان لم يمكن القول بالسببية وجعل المؤدى ـ في الأحكام ـ لما ذكرنا من التوالي الفاسدة فلا يمكن في الموضوعات أيضا لعدم التفكيك .

(الصورة الثالثة) ـ فيما إذا كان الحكم الظاهري مفاد الاصول العملية سواء كان أصلا تنزيليا محرزاً أو غير تنزيلي غير محرز والحق فيها أيضاً ـ بكلا قسميه ـ عدم الاجزاء بناء على المسلك المختار من أن المجعول فيها هي الجهة الثالثة والرابعة من القطع أي الجهة الثالثة في المحرزة والرابعة فى غيرها إذ بناء عليه لاتحدث مصلحة فى المؤدى ولا جعل حكم في المؤدى من طرف الشارع بالنسبة الى المؤدى ، فلا وجه للاجزاء (ان قلت) جعل الطهارة في قاعدة الطهارة أو فى استصحابها وهكذا جعل الحلية فى قاعدة الحل وفى استصحابه مما لايمكن أن ينكر وجعل الطهارة والحلية فيها من الواضحات (قلنا) إن الطهارة المجعولة فيها طهارة إثباتية لاثبوتية بمعنى أن الشارع حكم بالجري العملي على طبق الطهارة فى عالم الاثبات فى ظرف الشك والجهل ومثل هذا المعنى قيامه بعدم كشف الخلاف فاذا انكشف الخلاف ، فيظهر أنه كان سرابا لاأنه حكم واقعا و (بعبارة اخرى) اجتماع الضدين لايمكن وهكذا اجتماع المثلين والنقيضين فلابد إما من إنكار الحكم الواقعي بجميع مراتبه أصلا أو فعليته والأول

يقول به الأشاعرة ، والثاني المعتزلة وإما من إنكار الحكم الظاهري وهو الصحيح ، لأن المجعول من طرف الشارع في مؤديات الامارات والاصول ليس إلا ما ذكرنا من الكاشفية في الامارات ومنكشفية المفاد والمؤدى عملا في مقام الاثبات في الاصول المحرزة وصرف البناء العملي اثباتا في الاصول غير المحرزة . ومعلوم أن هذه الامور ليست بحكم مجعول يماثل الحكم الواقعي أو يضاده .

وأما بناء على مسلك جعل المؤدى وأن مؤدى الاصول أحكام فعلية ورفع التضاد أو اجتماع المثلين أو النقيضين بحمل الأحكام الواقعية على مرتبة الانشاء أو الاقتضاء كما يظهر من صاحب الكفاية (قده) فللاجزاء وجه وجيه لأنه بناء على هذا المسلك تكون أدلة الاصول حاكمة على أدلة الأجزاء والشرائط بالحكومة الواقعية ، فيكون موسعا لها مثلا مفاد قاعدة الطهارة أو استصحابها ـ بناء على هذا المسلك ـ طهارة ماهو مشكوك الطهارة طهارة حقيقية واقعية وتسميتها بالطهارة الظاهرية ـ بناء على هذا ـ مجرد اصطلاح وإلا في الحقيقة هي مجعولة عن ملاك وإلا يلزم أن يكون الجعل جزافا ولعل وجه تسميتها بالظاهرية من جهة أن هذا الجعل في ظرف الجهل بالواقع واستتاره ، وإلا فهو مجعول حقيقة مثل الواقعي الأولي ولذلك ينبغي أن يسمى بالواقعي الثانوي مثل الأحكام الاضطرارية فدليل القاعدة أو الاستصحاب كأنه يوجد مصداقا آخر للطهارة التي اخذت شرطاً للصلاة في بدن المصلي مثلا أو لباسه أو في الماء الذي توضأ به وليس انكشاف خلاف بالنسبة الى هذا المعنى بل لايمكن أن يكون لأن هذا أمر مجعول حقيقة فيكون حال قاعدة الطهارة واستصحابها حال (الطواف بالبيت صلاة) حيث أن مفاده جعل الطواف فرداً تنزيلياً ومصداقا تعبديا للصلاة فيكون حاكما على أدلة الأجزاء والشرائط بالحكومة الواقعية ودليلا على اتساع دائرة الشرط فيكون دالا على الأجزاء اللهم إلا أن يقال بانصراف أدلة الأجزاء والشرائط الى الطهارة الواقعية الأولية لا الطهارة المجعولة في ظرف الشك وأنت خبير بما فيه أو يقال أن لفظ الطهارة مشترك لفظي فالطهارة الواقعية بمعنى والظاهرية بمعنى آخر وهذا القول أسوأ حالا من الأول .

هذا كله بناء على مسلك جعل المؤدى فى الاصول وقد عرفت أن هذا المسلك غير تام لما يترتب عليه من المفاسد ومن جملتها لزوم القول بنجاسة ملاقي مستصحب النجاسة حتى بعد انكشاف الخلاف لو فرض ملاقاته له قبل انكشاف الخلاف ، وذلك من جهة أنه لاقى ماهو نجس حقيقة لأن نجاسته بناء على جعل المؤدى مجعولة حقيقة وهكذا فى سائر آثار النجاسة الواقعية ، وأيضاً سائر المؤديات للاصل والامارات كالطهارة والملكية والزوجية وغيرها يجب ترتيب آثار الواقعيات منها عليها باعتبار زمان قبل انكشاف الخلاف حتى بعد انكشاف الخلاف ولا شك فى فساد هذه التوالي غير القابلة للقبول فالصحيح أن حكومة أدلة الاصول مثل حكومة أدلة الامارات حكومة ظاهرية لاواقعية ، وسيجيء إن شاء الله تعالى تفصيل ذلك في محله والمراد بها اجمالا أن التوسعة والتضييق الذين مفادها يكونان فى عالم الاثبات فقط ومالم ينكشف الخلاف بمعنى أنه يحكم بوجود الطهارة في بدن المصلي أو لباسه مثلا مادام الجهل موجوداً فاذا ارتفع الجهل وانكشف الواقع يتبين انها كانت سرابا فلا تبقى طهارة فى البين بل يستكشف أنها لم تكن من أول الأمر لا أنها كانت وانعدمت فما كان شيء في البين حتى تترتب عليه آثاره ، ولا فرق في ذلك بين الأصل التنزيلي وغيره أصلا ، فتردد صاحب الكفاية (قده) فى الأصل التنزيلي لاوجه له ، لأنه بناء على مسلك جعل المؤدى قد عرفت أن الاجزاء في كليها بمقتضى القاعدة وبناء على المختار أيضا لا فرق بينهما كما عرفت أللهم الا أن يقول بجعل المؤدى فى غير التنزيلي ولا يقول به فيه .

الموضع الثاني فى الانكشاف الظني أي ما قامت الحجة المعتبرة من امارة أو أصل ـ بكلا قسميه ـ على خلاف الحجة السابقة ، سواء كانت امارة أو أصلا . وهذا كما في موارد تبدل الاجتهاد أو تبدل التقليد كما في موارد موت المقلد الذي يفتي بطهارة العصير العنبي مثلا والمقلد الثاني يقول بنجاسته أو المقلد الأول يقول بوجوب صلاة الجمعة تعييناً ، والمقلد الثاني يفتي بوجوب صلاة الظهر . ويظهر من شيخنا الاستاذ (قده) الفرق بين تبدل الاجتهاد في الموضوعات وبين تبدله في الأحكام وأفاد بأن الأول خارج

عن محل الكلام ، إذ لاينبغي أن يظن بأحد فيما إذا توضأ بمائع باستصحاب مائيته ثم قامت أمارة على أنه كان مضافاً الحكم بصحة مثل هذا الوضوء ،فينحصر النزاع والكلام في تبدل الاجتهاد في الأحكام الكلية سواء كانت وضعية أو تكليفية .

وأنت خبير بأنه لافرق بينها ، لانه بناء على مسلك جعل المؤدى يمكن القول بالاجزاء فى كلا الموردين أي فى الموضوعات والأحكام وبناء على مسلك جعل الطريقية فى الامارات - والجري العملي في مقام الاثبات مالم ينكشف الخلاف - لايمكن القول بالاجزاء أيضاً فى كلا الموردين (بيان ذلك) بطور الاجمال أنه لو قلنا بأن الحكم الفعلي وما هو المجعول حقيقة هو ما أدت اليه الامارة أو الأصل بكلا قسميه ، فاذا أدت الامارة أو الأصل الى موضوع كعدالة الشاهدين مثلا ، ثم قامت امارة أقوى من الامارة الاولى أو الامارة مقابل الأصل على عدم عدالتها في ذلك الوقت فان قلنا بأن الدليل الثاني يبطل دليلية الدليل الأول بحيث نستكشف عدم دليلية الدليل الأول من أول الامر ، بل لم يكن إلا تخيل الدليل فلا جعل من قبل الشارع للمؤدى لأن الشارع - بناء على مسلك جعل المؤدى - لايجعل إلا ماهو مؤدى الدليل الواقعي لامؤدى موهوم الدليلية ومتخيلها ، فلا يكون محلا للقول بالاجزاء لافى الأحكام ولا في الموضوعات ، وإن قلنا بأن كل واحد منها دليل كما في تبدل التقليد بالموت حيث أن رأي المجتهد الأول دليل كما أن رأي المجتهد الثاني أيضاً دليل وكل واحد منهما لايبطل دليلية الآخر في ظرف دليليته ، فكما أن في تبدل الاجتهاد في الأحكام - بناء على مسلك جعل المؤدى - يمكن القول بأن الحكم الأول مثل الحكم الثاني مجعول حقيقة كذلك يمكن أن يقال في تبدل الاجتهاد فى الموضوعات أن الموضوع الاول مجعول مثل الموضوع الثاني ، فيمكن القول بالاجزاء في هذه الصورة وهذا الفرض حتى في الموضوعات .

وأما بناء على مسلك جعل الطريقية في الامارات والجري العملي في عالم الاثبات فى الاصول مع فرق بين قسمي الاصل اي المحرز وغير المحرز بأن الجري العملي في الاول على أن الواقع منكشف وفى الثاني ليس هذا القيد في البين فلا وجه للقول

بالاجزاء لان المفروض أن مؤدى الامارات والاصول السابقة قبل تبدل الاجتهاد مثلا لم يكن أحكاماً شرعية مجعولة من قبل الشارع وانما كان الاصل والامارة حجة ـ في مقام الاثبات ـ على ثبوت الواقع أو الجري العملي على طبق المؤدى وبعدما قام دليل آخر الذي هو الدليل فعلا ـ أي يجب الجري على طبقه بنظره حسب القواعد والموازين ورأى خطأ مؤدى الدليل السابق ـ يرى أنه ما أتى بالواقع ولا بشيء يكون بدلا عنه فى الوفاء بغرضه وتحصيل المصلحة التي فيه .

وحاصل الكلام أن قيام الامارة والاصل على خلاف الحجة السابقة قد يكون مبطلا لحجية الحجة السابقة حتى فى الزمان السابق كما أنه لو وجدت امارة على خلاف الاصل السابق أو مخصصاً على خلاف اصالة العموم السابق أو مقيداً على خلاف الاطلاق السابق أو قرينة صارفة أو معينة على خلاف ما استظهره سابقاً أو مرجحاً للرواية المتروكة على الرواية التي أخذ بها سابقاً وأمثال تلك المذكورات مما يكشف عن عدم حجية ما عمل بها سابقاً حتى فى الزمان السابق ، فلا ينبغي احتمال الاجزاء حتى بناء على مسلك جعل المؤدى والقول بالسببية التصويبية ، لان من يقول بالسببية بذلك المعنى يقول فيما هو مستوف لجهات الحجية لا فيما هو موهوم الحجية وينكشف فيما بعد أنه ما كان حجة واقعاً ، بل كانت حجيته بصرف الوهم والخيال وقد لا يكون كذلك بل يكون كل واحد من المتقدم والمتأخر حجة في زمانه كاجتهادين من شخصين لمقلد واحد على الترتيب ، بأنه قلد أحدهما فمات فقلد الآخر أو لو قلنا بأن التخيير في الخبرين المتكافئين استمراري لا بدوي فاختار فى واقعة احداهما وفى الاخرى الاخرى ففي مثل هذا المورد يمكن القول بالاجزاء بناء على السببية ، وأما بناء على الطريقية فلا لانه الآن لا يرى ذلك طريقاً بل يراه مخطئاً فالصلاة التي اتى بها مثلا بفتوى المجتهد الاول بلا جلسة الاستراحة بعد رفع الرأس من السجدة الثانية أو بلا استعاذة بواسطة اختياره الرواية التي تقول بعدم وجوبها على كلام فى هذا الاخير اي في مسألة التخيير يراها الآن غير تامة بواسطة قيام هذا الطريق الفعلي . ومقتضى هذا الطريق عدم

الاتيان بذلك المركب المأمور به واقعاً ولم يأت بما هو بدل عنه فى الوفاء بغرضه ، فلا وجه لان يكون مجزيا هذا بحسب القواعد الاولية .

وربما قيل بالاجزاء لوجوه : (الاول) ـ أنه لو لم نقل بالاجزاء يلزم العسر والحرج من جهة انه ربما يتفق أن شخصاً عمل عملا خمسين سنة باجتهاده أو اجتهاد مقلده ثم تبدل اجتهاده أو اجتهاد مقلده فلو لم نقل بالاجزاء يلزم أن يقضي عمل خمسين سنة ، أو عامل معاملات كثيرة من أنواع مختلفة من العقود والايقاعات باجتهاده أو اجتهاد مقلده ثم تبدل اجتهاده أو اجتهاد مقلده فلو قلنا ببطلان تلك المعاملات جميعاً ـ كما هو مقتضى القول بعدم الاجزاء ـ لزم العسر الشديد والحرج الاكيد .

والحاصل أنه لاشك في أنه لو لم نقل بالاجزاء بالنسبة الى الاعمال السابقة في أبواب العبادات والمعاملات والأحكام بل قلنا بأن عليه الاعادة والقضاء وترتيب أثر البطلان على المعاملات السابقة الباطلة بحسب الاجتهاد الثاني لزم العسر والحرج المنفيان في لسان الشرع و(فيه) أن ظاهر أدلة نفي الحرج والضرر هو نفي الحكم الضرري والحرجي و (بعبارة اخرى) يكون دليل نفي الضرر والحرج حاكما على أدلة الاحكام الاولية حكومة واقعية فى جانب المحمول (بيان ذلك) بطور الاجمال أن العمومات والاطلاقات الاولية ـ لولا دليل نفي الضرر والحرج ـ كانت تشمل حتى المورد الذي كان المجعول الشرعي ضرريا أو حرجياً ، ولـكن هذين الدليلين ينفيان وجود المجعول الضرري والحرجي في الدين والاسلام ، فينتج هذان الدليلان نتيجة التقييد بالنسبة الى الاطلاقات والتخصيص بالنسبة الى العمومات ، غاية الامر بلسان نفي المحمول لاقطع نسبة المحمول عن الموضوع الذي هو التخصيص ولذلك نقول بأنهما حاكمان على الادلة الاولية ، وحيث أن الرفع رفع حقيقي لافي مرحلة الجهل نقول بأنه حكومة واقعية فبناء على هذا يكون مفاد دليل نفي الجرح وموضوعه هو أن الحكم الحرجي مرفوع وعدم الاجزاء ليس حكما ومجعولا شرعياً حرجياً حتى يكون مرفوعا بذلك الدليل . نعم وجوب الاعادة والقضاء ـ لو كان حرجياً ـ يدل على رفعه بالنسبة الى نفس المورد الذي يكون فيه حرجياً لا بالنسبة الى كل شخص وفي كل مورد .

والحاصل أن دليل رفع الحرج ليس مفاده إلا رفع الحكم المجعول شرعا الذي تعنون بعنوان الحرج . ومعلوم أن هذا يختلف بالنسبة الى الاحكام والى الاشخاص ، فالقول بالاجزاء في جميع الموارد ـ بواسطة كون عدم الاجزاء فى بعض الموارد لبعض الاشخاص ضرريا أو حرجياً ـ لاوجه له . نعم قد يكون الحرج النوعي حكمة لتشريع حكم كلي وضعي أو تكليفي كجعل حق الشفعة للشفيع أو الطهارة للحديد ولكنه أجنبي عن مفاد دليل نفي الحرج .

(الثاني) ـ من الوجوه التي ذكروها للاجزاء ـ انه لاوجه لترجيح الاجتهاد الثاني على الاول ويكون ترجيحه من قبيل الترجيح بلا مرجح ، بل هناك حجتان كل واحدة منهما يجب العمل على طبقها في زمانه و (فيه) ان المقام ليس من قبيل تعارض الامارتين وترجيح إحداهما على الاخرى حتى يكون ترجيحاً بلا مرجح ، بل قد يكون ترجيح المرجوح على الراجح في بعض الصور كما إذا مات المقلد الاول ، وهو أعلم من الحي الذي رجع اليه بناء على جواز الرجوع في مثل هذه الصورة بل من جهة أن الطريق الفعلي فى حقه ليس إلا الاجتهاد الثاني ومفاد الطريق الفعلي في حقه بطلان العمل السابق وليس له فعلا طريق آخر على صحته حتى يتعارض الطريقان فيرى المكلف ـ باعتبار هذا الطريق الفعلي ـ انه ما أتى بالواقع ، فيكون عليه ان يعيد أو يقضي وليس له دليل آخر يعتمد عليه في عدم وجوب الاعادة والقضاء أو ترتيب آثار ماقامت عليه الامارة سابقاً فى الوضعيات مثلا لو قامت الامارة على وقوع التذكية ، ولو كان الذبح بآلة من غير حديد فوقع مثل هذا الشيء في الخارج فتبدل اجتهاده وأفتى بعدم وقوع التذكية فى مثل هذا المورد . والمفروض ان الحجة الفعلية في حقه وحق مقلديه هو الاجتهاد الثاني فلا يمكن له أو لمقلديه ترتيب أثر التذكية على لحم هذا الحيوان المذبوح بتلك الآلة التي هي من غير الحديد لو كان اللحم موجوداً أو على جلده .

(الثالث) ـ ان الواقعة الواحدة لا تتحمل اجتهادين كما ادعاه صاحب الفصول (قده)

فاذا اجتهد في واقعة واستنبط حكمها لايبقى مجال للاجتهاد الثاني . وهذا كلام عجيب لانه إن اراد اجتهادين من شخص واحد في زمان واحد بالنسبة الى واقعة واحدة فمحالية هذا من اوضح الواضحات ولكنه اجنبي عن محل كلامنا، لأن كلامنا في تبدل رأي المجتهد ولامحالة يكون الرأي الاول في زمان والاستنباط الثاني في زمان آخر. وإن اراد عدم إمكان ذلك من شخص واحد في زمانين أو من شخصين ولو كان الاجتهادان في زمان واحد ، فبطلان هذا الكلام من البديهيات . ولا فرق في إمكان ذلك بين ان يكون جعل الاحكام على نحو القضايا الحقيقية الكلية أو يكون على نحو القضايا الخارجية الشخصية .

(الرابع) ـ ان الاجتهاد الاول مع الثاني مثل الدليل الناسخ والمنسوخ ، فكما أن الدليل المنسوخ يجب العمل على طبقه الى زمان النسخ ومن زمان وجود الناسخ يجب ترتيب الاثر على الناسخ من دون نفي أثر المنسوخ الى زمان وجود الناسخ ، فكذلك في الاجتهاد يجب ترتيب الاثر عليه الى زمان الاجتهاد الثاني ومن زمان الاجتهاد الثاني يجب ترتيب الاثر عليه من دون نفي آثار الاجتهاد الاول الى زمان الاجتهاد الثاني . و (فيه) ان هذا قياس عجيب وذلك من جهة أن مفاد الدليل المنسوخ حكم واقعي الى زمان وجود الناسخ . و (بعبارة اخرى) امد ذلك الحكم وانتهاؤه زمان وجود الناسخ ، وليس فيه انكشاف خلاف نعم ظاهر الدليل كان استمرار الحكم وبواسطة وجود الناسخ زال ذلك الظهور بخلاف المقام بناء على مسلك جعل الطريقية فان مؤداه ليس حكما مجعولا اصلا بل ليس في البين إلا إحراز الواقع أو الجري العملي على طبقه فاذا تبدل الاجتهاد فلا إحراز ولا حكم اثباتي في البين نعم بناء على مسلك جعل المؤدى والتصويب وإن كان تصويباً معتزلياً فلهذا الكلام وجه .

(الخامس) ـ الاجماع على الاجزاء وهو المعول في المقام لو ثبت ، ولكن تحصيل الاجماع المصطلح ـ في مثل هذه المسألة التي اعتمد المجمعون على مثل هذه المدارك التي عرفت حالها ـ في غاية الاشكال . (اللهم) إلا ان يقال : إن التمسك والاستناد

الى هذه المدارك عند المتأخرين ، واما الفقهاء القدماء فكانوا يقولون بالاجزاء من دون اتكائهم على مثل هذه المدارك ، وفي اتفاقهم غنى وكفاية .

وقد ذكر شيخنا الاستاذ ـ قده ـ ان فى هذه المسألة ثلاث مقامات :

(الاول) ـ في باب العبادات بالنسبة الى الاعادة والقضاء ، وجزم بوجود الاجماع فيها على الاجزاء (الثاني) ـ في الاحكام الوضعية فيما إذا خرج الموضوع عن محل الابتلاء بتلف أو غيره ، كما إذا عقد على امرأة باللغة الفارسية ثم ماتت ، وبعد موتها تبدل اجتهاده وادى الى بطلان عقد النكاح بالفارسية ففي هذا القسم تردد فى تحقق الاجماع وإن لم يستبعد انعقاده بالنسبة الى تبعات ذلك الموضوع التالف الخارج عن محل الابتلاء (الثالث) ـ فى الاحكام الوضعية ايضاً ، اما فيما إذا كان الموضوع باقياً ولم يكن تالفاً وخارجا عن محل الابتلاء ، وجزم في هـذا القسم بعدم انعقاد الاجماع على الاجزاء ، كما إذا فرضنا المرأة المفروضة فى القسم الثاني لم تمت الى زمان تبدل الاجتهاد .

ومما ذكرنا عرفت الحال بالنسبة الى الامر العقلي بعد انكشاف الخلاف ، وانه لاوجه لتوهم الاجزاء فيه ، وذلك لانه ـ بعد انكشاف الخلاف ـ يعلم بأنه ما أتى بالواقع ولا ببدله الذي يفي بغرضه ، لانه لاجعل ولا إحداث مصلحة في البين قطعاً ولا يقول أحد بالسببية والتصويب فيه و (بعبارة اخرى) القول بالاجزاء صار محلا للبحث من جهة ذهاب جماعة من الامامية الى التصويب المعتزلي ، وإنكارهم وجود الاجماع على بطلان هذا القسم من التصويب ولكن قولهم هذا في مؤدى الامارات والاصول الشرعية . وأما بالنسبة الى القطع أو الظن ـ بناء على تمامية دليل الانسداد على الحكومة أو الاصول العقلية ـ فلا مجال لهذا التوهم إذ لاجعل من قبل الشارع حتى تتوهم تلك السببية والموضوعية .

ثم إنه بناء ـ على القول بعدم الاجزاء ـ من الواضح الجلي أنه ليس لاحد المجتهدين المختلفين فى الفتوى ـ القائل ببطلان ما أفتى به الآخر ولا لمقلديه ـ ترتيب

آثار الصحة على تلك الفتوى ، وذلك من جهة انه حسب الفرض يراه باطلا وخلاف الواقع فكيف يرتب عليه آثار الصحة ؟ مثلا إذا كان يرى كون الذبح بالحديد من شرائط التذكية ، والمجتهد الآخر لايرى ذلك فذبح بغير الحديد فكيف يجوز له أن يأكل من هذا اللحم أو يرتب سائر آثار الصحة عليه مع انه حسب الحجة التي عنده يراه غير مذكى ؟ وهكذا في سائر الموارد .

(فصل في نسخ الوجوب)

إذا نسخ الوجوب ، فهل يدل الدليل الناسخ أو المنسوخ أو الاستصحاب على بقاء الرجحان أو الجواز ؟ فيه كلام و (تفصيله) انه إن كان المراد من الرجحان الاستحباب الشرعي المجعول في عالم الاعتبار التشريعي والمراد من الجواز الاباحة الشرعية ، فلا شك فى أنهما متباينان ومتضادان للوجوب ، بمعنى أنه لا يمكن اجتماعهما مع الوجوب في موضوع واحد وإلا فالضدان ـ بحسب الاصطلاح ـ عبارة عن العرضين الوجوديين المتعاقبين على موضوع واحد ويكون بينهما غاية الخلاف والاحكام الخمسة التكليفية كلها مجعولات تشريعية وليست من الاعراض الخارجية المحمولة بالضميمة حتى يكون بينها تضاد ، ولكن في عدم إمكان الاجتماع مثل الضدين فلو نسخ الوجوب فوجود الاستحباب أو الاباحة ـ بالمعنى المذكور ـ يحتاج الى جعل آخر جديد في عالم الثبوت ، ولا ربط لوجود الوجوب المنسوخ سابقاً بوجودهما بعد نسخه والاستصحاب أيضاً لاوجه له لعدم وجود الاستحباب والاباحة سابقاً ثم الشك فى بقائهما حتى يكون مجرى للاستصحاب ، بل يكون احتمالهما احتمال حدوث لا احتمال بقاء .

وإن كان المراد منهما منشأ اعتبارهما أي الرضا بالفعل وطلبه ، فحينئذ (تارة) نقول بأن الفرق بين الاستحباب والوجوب بشدة الطلب وضعفه . و (اخرى) نقول بأن مرتبة الطلب فيهما واحدة وإنما الفرق بينهما بأنه في الاستحباب رخص فى الترك دون الوجوب فالوجوب عبارة عن نفس الطلب ، ولا يحتاج بيانه الى مؤونة اخرى

بخلاف الاستحباب،فان بيانه يحتاج الى مؤونة اخرى زائداً على الطلب وهو الترخيص فى الترك ولذلك إطلاق صيغة الامر يقتضي الوجوب فان شأن الاطلاق دائماً هـــو اثبات مالا يحتاج فى مقام البيان الى مؤونة زائدة ، ونفي مايحتاج اليها وأما الرضا بالفعل الذي هو يمكن أن يكون منشأ الاباحة فليس فيه طلب اصلا بل الرضا بالفعل وجوازه يجتمع مع إلزام الفعل وعدمه ورجحانه وعدمه .

فان قلنا بالاول فانه من الممكن ثبوتاً ارتفاع الطلب الشديد وبقاء مرتبة ضعيفة منه لان الارادة الشديدة مثل سائر الكيفيات المقولة بالتشكيك يمكن أن تزول مرتبة منها مع بقاء مرتبة اخرى منها ، وذلك مثل الثوب الاسود الحالك الشديد السواد اذا غسل بالماء يمكن أن تزول منه مرتبة من السواد وتبقى مرتبة ضعيفة منه . هذا بحسب مقام الثبوت واما بحسب مقام الاثبات فظاهر اطلاق الدليل الناسخ هو ارتفاع جميع مراتب الارادة الشديدة التي هي منشأ اعتبار الوجوب . وذلك لما ذكرنا آنفاً من ان شأن الاطلاق دائماً اثبات مالا يحتاج بيانه الى مؤونة زائدة ونفي مايحتاج الى ذلك . ومعلوم ان بيان نفي جميع مراتب الطلب لا يحتاج الى مؤونة زائدة على نفي أصل الوجوب ونسخه بخلاف نفي بعض مراتبه فانه يحتاج الى تقييد في الكلام ، وهكذا بالنسبة الى بقاء الجواز والاباحة فى ضمن الوجوب فبناء على هـــذا إطلاق الدليل الناسخ ينفي بقاء الاستحباب والاباحة بالمعنى الذي ذكرنا فلايبقى مجال الرجوع الى الاستصحاب . وعلى تقدير أن لايكون إطلاق فى البين ووصول النوبة الى الاستصحاب ، فلا مانع من جريانه لان هذه الرتبة الضعيفة من الطلب والارادة كانت موجودة في ضمن الارادة الاكيدة القوية الشديدة حقيقة فكانت متيقنة الوجود ويحتمل بقاؤه وعدم ارتفاع الطلب بجميع مراتبه ، فتتم أركان الاستصحاب ولكن يمكن ان يقال بعدم مساعدة العرف فى اتحاد القضية المتيقنة والمشكوك فيها فان القضية المتيقنة ـ بنظره ـ هو وجود الطلب الاكيد لا الطلب الضعيف فى ضمن الاكيد ، وان كان بالدقة العقلية هكذا والقضية المشكوك فيها هو وجود الطلب

الضعيف الآن ، فالموضوع فيهما بنظره مختلفان وهكذا الكلام في استصحاب الجواز الموجود في ضمن الطلب الأكيد حرفا بحرف ، فافهم .

وإن قلنا بالثاني فمقتضى الدليل الناسخ هو ارتفاع ذلك الطلب وليس شيء آخر في البين حتى نستصحبه نعم بناء على هذا الفرض يكون حال الجواز الموجود في ضمن الوجوب حال الاستحباب في الصورة السابقة من أن مقتضى اطلاق الدليل الناسخ هو ارتفاع الوجوب بجميع المراتب المنطوية فيه ، ومنها الاذن في الفعل الذي كان في ضمنه فلا تصل النوبة الى الاستصحاب وعلى فرض إهمال الدليل الناسخ ووصول النوبة اليه يتوجه الاشكال المتقدم في استصحاب الاستحباب ، وهو عدم اتحاد القضية المشكوك فيها والمتيقنة بنظر العرف بطور أوضح وأولى .

ثم إنه لايتوهم أنه من الممكن التمسك باطلاق الدليل المنسوخ لبقاء الاستحباب والجواز فيقع التعارض بينهما . وذلك لأن اصالة الظهور في جانب الدليل الناسخ حاكم على اصالة الظهور في جانب الدليل المنسوخ وذلك لأن النسخ ـ في الحقيقة ـ تقييد زماني . ومعلوم أن اصالة الظهور في جانب دليل المقيد بالكسر حاكم على اصالة الظهور في جانب المقيد بالفتح وسيجيء تحقيق ذلك فيما سيأتي إن شاء الله تعالى .

فصل

هل أن الأمر بالأمر بشيء أمر بذلك الشيء أم لا ؟ وذلك كما أنه (ص) قال : مروهم بالصلاة وهم أبناء سبع سنين . وثمرة هذا البحث هو أنه لو قلنا بأن الأمر بالأمر بشيء أمر بذلك الشيء ، فيكون أمره (صلى الله عليه وآله وسلم) الأولياء بأمر غير البالغين بالصلاة أمراً لهم بالصلاة فتكون عباداتهم مشروعة والمراد حينئذ من رفع القلم عنهم رفع قلم الالزام ، لأنه لامعنى لأن يكون الشارع أمرهم بالعبادات ومع ذلك تكون عباداتهم غير مشروعة وأما احتمال أن يكون أمره لصرف التمرين وصيرورتها عادة لهم من دون فائدة اخرى فيها ، فبعيد وخلاف ظاهر الأمر الذي يصدر من الشارع واثبات شرعية عبادات الصبي ـ بعمومات أدلة التشريع لو أغمضنا

عن انصرافها عنها ـ لاينافي الاثبات بذلك أيضا وعلى كل حال لاشك في أنه فى مقام الثبوت يمكن كلا الشقين ، لأن الآمر بالامر بشيء إن لم يكن نظره الى الأمر الثاني إلا من جهة طريقيته الى ايجاد متعلقه وليس له ـ أي للامر الثاني ـ موضوعية بمعنى أن غرض الآمر بالأمر لايحصل بصرف تحقق الأمر من المأمور بالأمر بل غرضه مترتب على وجود ذلك الشيء الذي امر بالأمر به فالأمر بالأمر بشيء ـ بناء على هذا ـ أمر بذلك الشيء وأما لو لم يكن غرضه الا تحقق الأمر من الطرف وليس له غرض في وجود ذلك الشيء الذي امر بالأمر به ، فلا يكون الأمر بالأمر بشيء امراً بذلك الشيء .

وأما في مقام الاثبات فلا يبعد أن يكون الأمر بالأمر بشيء أمراً بذلك الشيء وذلك بشهادة الوجدان حيث أن الانسان إذا أراد شيئاً من شخص وكان هناك من لو أمره بذلك الشيء كان ادعى له الى ذلك الفعل من مباشرة نفس الآمر بالأمر فى أمره بلا توسيط ذلك الشخص كما أنه ـ صلى الله عليه وآله وسلم ـ لو كان يأمر الأطفال من كان عمره سبع سنين ابتداء ـ بدون توسيط الاولياء ـ بالصلاة لما كانوا يعتنون لضعف عقولهم وإدراكاتهم ، وأما لو أمرهم الاولياء بذلك يعتنون لانهم يخافون منهم ولذلك عدل ـ صلى الله عليه وآله وسلم ـ عن أمرهم مباشرة الى أمر أوليائهم بذلك فما ذكر فى الكفاية ـ من عدم دلالة مجرد الامر بالامر بشيء على كونه أمراً بذلك ، بل يحتاج في الدلالة عليه الى قرينة عليه ـ ليس كما ينبغي وذلك من جهة وجود القرينة النوعية .

فصل

هل يجوز للآمر أن يأمر بشيء مع علمه بانتفاء شرطه ؟ اختار صاحب الكفاية (قدس سره) فى هذا المقام عدم الجواز مستنداً الى أن الشرط من أجزاء علة وجود الشيء ، ولا يمكن أن يوجد الشيء إلا بعد تمامية علة وجوده والظاهر من هذا الكلام أنه أرجع ضمير شرطه الى الامر لا الى المأمور به ، ولذلك يقول نعم لو كان المراد من لفظ الامر الامر ببعض مراتبه ومن الضمير الراجع اليه بعض مراتبه الاخر

يعني كان النزاع في جوازه بمرتبة الانشاء مع العلم بعدم شرط مرتبة الفعلية لكان جائزاً . وما ذكره في غاية الوضوح ولكن الظاهر أن هذا البحث والنزاع ليس فى هذا المقام ، لانه لاينبغي أن يسند الى عاقل النزاع فى أنه هل يمكن أن يوجد المعلول مع انتفاء بعض أجزاء علته أم لا ؟ بل النزاع في أنه هل يجوز أمر الآمر بشيء مع العلم بانتفاء شرط ذلك الشيء ، بمعنى أن المأمور به مشتمل على شرط لايمكن للمكلف تحصيله وإلا لو أمكن تحصيله يجب ذلك عليه فرجع هذا البحث ـ فى الحقيقة ـ الى أنه هل يمكن تكليف العاجز من اتيان شيء بذلك الشيء أم لا ؟ وحيث أن الاشاعرة لايرون بأساً في تكليف العاجز من شيء بذلك الشيء قالوا في هذا المقام بامكان أمر الآمر مع العلم بانتفاء شرطه وصحته وحيث نحن نقول بعدم صحة ذلك ، بل عدم إمكانه لان حقيقة الامر هو البعث بأحد طرفي المقدور ، فنقول بامتناعه وقد أفادشيخنا الاستاذ(قده) في هذا المقام أن أصل هذا البحث بناء على ماهو الموافق للتحقيق من جعل الاحكام بنحو القضية الحقيقية أي على الموضوع المقدر وجوده مع أخذ جميع الشرائط فى ناحية الموضوع ـ ومنها القدرة ـ لغو وباطل ، وذلك من جهة أنه بعد مافرضنا أن جميع شرائط صحة التكليف مأخوذة في ناحية الموضوع غاية الامر بعضها مأخوذ شرعا وبعضها مأخوذ عقلا كالقدرة العقلية فلا يتوجه خطاب الى عاجز حتى نتكلم في صحته وعدم صحته نعم لو كان جعل الاحكام على نحو القضايا الخارجية امكان لهذا النزاع وجه وهو أنه هل يجوز توجيه الخطاب بشيء الى العاجز عن اتيان ذلك الشيء أم لا وهذا الذي ذكره في غاية المتانة . نعم لابد في جعل الاحكام على هذا النحو من أن يوجد لموضوع كل حكم مصداقا أو مصاديق ولو في بعض الازمنة حتى لاتلزم لغوية الجعل .

فصل

في أن الاوامر هل هي متعلقة بالطبائع أو الافراد ، والمراد من تعلق الاوامر بالطبائع هو أن لاتكون الخصوصيات الفردية داخلة في قوام المطلوب بل تكون

خارجة عنه وملازمة للمطلوب على البدل في مقام الامتثال والمراد من تعلقها بالافراد هو أن تكون الخصوصيات داخلة في قوام المطلوب وقد تقدم أن مادة صيغة افعل موضوعة للحدث الكذائي ، وهيئتها موضوعة للنسبة الطلبية بين المادة والمخاطب ونتيجة هذين الوضعين هو أن الآمر يطلب وجود المادة من المخاطب لان تعلق الطلب بماهية المادة لايمكن ولا معنى له وذلك من جهة أن الطبيعة ـ من حيث هي مع قطع النظر عن الوجود ـ ليست شيئاً حتى تكون قابلة لتعلق الطلب بها فلا محالة يكون متعلق الطلب هووجود المادة لاماهيتها المجردة وأيضاً الطلب الحقيقي لايتعلق إلا بما فيه المصلحة ومعلوم أن مافيه المصلحة وجود المادة لا ماهيتها والحاصل أن مسألة تعلق الارادة ـ بوجود الاشياء لابماهياتها وطبائعها المجردة عن الوجودات ـ ينبغي أن تعد من الضروريات والبديهيات بناء على اصالة الوجود واعتبارية الماهيات فاذا كان الامر كذلك فحقيقة هذا النزاع ـ بناء على هذا ـ ينبغي أن يكون المراد منه أن الاوامر متعلقة بوجود الطبيعة أو بوجود الفرد والمراد بوجود الطبيعة ذلك الوجود السعي الذي له وحدة سنخية الذي نعبر عنه بالجامع الوجودي بين وجودات الافراد مقابل الجامع الماهوي بين الماهيات الشخصية من أفراد نوع واحد و (بعبارة اخرى) بين أفراد نوع واحد نحوان من الجامع : أحدهما ـ الجامع الماهوي ، وهو الكلي الطبيعي أي الماهية الكلية والثاني هو الجامع الوجودي المعبر عنه بالوجود السعي الذي وحدته سنخية لاتنافي الكثرة العددية . وقد تقدم في بحث الصحيح والاعم أن المختار عندنا أن ماوضع له الفاظ العبادات هو ذلك الوجود السعي المشكك بالقلة والكثرة ، والمراد بوجود الفرد هو ذلك الوجود الشخصي الذي لاينطبق على وجود سائر الافراد بخلاف المعنى الاول فانه ينطبق على جميع وجودات أفراد ذلك النوع.

(إن قلت) : إن كان الامر متعلقاً بمثل هذا الوجود الشخصي فلا يقع الامتثال إلا به وهو باطل بالضرورة ، لان المكلف مخير بين ايجاد طبيعة المادة في ضمن أي واحد من الوجودات الشخصية (قلت) : الامر ـ بناء على هذا ـ تعلق بعنوان أحد

هذه الوجودات الشخصية فيكون التخيير أيضاً تخييراً عقلياً ، لان عنوان أحد هذه الوجودات عنوان كلي أمر تطبيقه بيد العقل ولا شك في أن العقل يحكم بالتخيير في مقام الامتثال وتطبيق هذا العنوان على مصاديقه . و (حاصل الكلام) أنه بناء على اصالة الوجود وأن إرادة الآمر تتعلق بوجود الماهية مثل إرادة الجاعل فالمراد من القول بتعلق الأوامر بالطبيعة أي بذلك الوجود السعي ، والمراد من القول بتعلقها بالافراد اي بأحد الوجودات الشخصية وبناء على هذا المسلك تخرج الملازمات والمقارنات لوجود الطبيعة من سائر الماهيات عن دائرة المطلوب والمراد على كلا شقي النزاع لأن تعلق الارادة بالوجود السعي أو بأحد الوجودات الشخصية لاربط لها بالماهيات الاخر التي توجد مقارنة لوجود هذه الماهية ، أو يكون وجودها ملازما لوجودهذه.ولذلك يعبرعنها-مسامحة-بالمشخصات وقديعبر عنها أيضاً بامارات التشخص وإلا فالتشخص بنفس الوجود وإلا فبقول بعض المحققين من الحكماء ضم الف ماهية كلية الى ماهية من الماهيات لايفيد الشخصية فما لم يضع الوجود الحقيقي قدمه في البين لايحصل التشخص بل التشخص عين الوجود فالثمرة التي رتبوها على هذا النزاع في باب الاجتماع هي أنه بناء على تعلقها بالطبائع لايسري الأمر الى الملازمات والمقارنات الوجودية من سائر الماهيات والمقولات وهكذا في طرف النهي فلا يلزم اجتماع الضدين من اجتماع الأمر والنهي إذا كان متعلقها من مقولتين ، وبناء على تعلقها بالأفراد يلزم ذلك ليس على ماينبغي بناء على هذا المسلك لأن هناك وجودان والتركيب بينهما انضمامي فتعلق الأمر بأحد الوجودين الشخصيين لايلازم تعلقه بالوجود الآخر كما أن النهي عن أحد الوجودين لايلازم النهي عن الوجود الآخر ولو قلنا بتعلق الأوامر بالأفراد بالمعنى الذي ذكرناه الآن وأما بناء على اصالة الماهية ، وأن المجعول هي الماهية وأن الارادة تتعلق بالماهية لأن الوجود ـ بناء على هذا ـ أمر انتزاعي لاأثر له أصلا ، والملاك والمصلحة قائمة بالماهية والارادة تتبع الملاك والمصلحة فالمراد بتعلق الأوامر بالطبائع ـ أي الماهيات الكلية المجردة عن جميع الخصوصيات وأمارات التشخص أي

الماهيات المقارنة أو الملازمة لها من سائر المقولات ، وتكون تلك الماهيات ـ بناء على هذا ـ خارجة عن المراد والمطلوب وتكون مقارنة أو ملازمة له والمراد بتعلقها بالافراد ـ اي الماهيات المتخصصة بتلك الخصوصيات المقارنة لها بحيث تكون تلك المقارنات والخصوصيات داخلة فى المراد والمطلوب والثمرة المذكورة في باب الاجتماع تأتي وتترتب بناء على هذا المسلك كما هو واضح .

هذا كله في مقام الثبوت وأما في مقام الاثبات فلا شك فى أن متعلق الارادة هو الوجود لا الماهية وقد تقدم فى بعض المباحث السابقة أن إرادة الآمر تتعلق بما تتعلق به إرادة الفاعل المباشر الذي يأتي بفعل ويوجده لأجل ترتب غرض عليه . ولا شك في أن إرادة الفاعل تتعلق بوجود الفعل وايجاده في الخارج لا بما هيته. و (الاشكال) على هذا ـ بأنه يلزم من ذلك طلب الحاصل وأيضاً تعلق الارادة بأمر متأخر عنها ، لأنها من مبادئ وجود الفعل فى الخارج مع أن نسبة الارادة الى متعلقها نسبة العرض الى معروضها فلابد أن تكون متأخرة عنه فيلزم تقدم الشيء على ماهو متأخر عنه وهذا محال ـ (ليس فى محله) من جهة أن هذا الاشكال يرد لو قلنا بأن الارادة تتعلق ابتداءاً بنفس الوجود الخارجي وأما لو قلنا بأنها تتعلق بما هو صورة ذهنية له ومرآته في الذهن ، فلا يرد أصلا .

و (أما مايقال) من أن صيغة افعل مثلا لها مادة ولها هيئة أما مادتها فلاتدل إلا على الماهية نفسها وأما هيئتها فلا تدل إلا على النسبة الطلبية فمن أين جاء الوجود حتى يكون هو متعلق الطلب ؟ (فجوابه) أن المادة وإن كانت موضوعة ـ كما يقول ـ لنفس الماهية ولكنه لمكان اتحادها ـ في الخارج وأنها ليست فى الخارج إلا حداً للوجود ـ يصح التعبير عن أحدها بالآخر ، فاذا قيل : اكرم زيداً أو جاء زيد ، فهل تحتمل أن يكون مراد القائل اكرم ماهية زيد أو الجائي هو ذلك ؟

(وأما ما ذكر) من أن متعلق الطلب هي الماهية التي في الذهن ، لكن لابما هي فى الذهن حتى يكون من قبيل الكلي العقلي الذي لاينطبق على

الخارجيات لان الماهية بهذا القيد لو وجدت فى الخارج لزم أن ينقلب الذهن خارجا أو بالعكس ، ولا بما هي هي ، لانه ليست إلا هي لا مصلحة ولا مفسدة فيها حتى تكون متعلقاً للامر والنهي ولـكن بما هي خارجية وأنها عين الخارج فبهذا الاعتبار تقع متعلقة للارادة والطلب (ففيه) أن هذه العبارات لاتغير الواقع عما هو عليه ، فان أراد استاذنا المحقق (قده) من هذه العبارات أن الذي هو متعلق الطلب هو وجود الماهية فهو وإلا فالماهية بأي وجه لوحظت ليس فيها مصلحة ولا مفسدة ، والماهية الخارجية أيضاً مثل الذهنية اعتبارية والذي له الاثر هو الوجود الخارجي وإلا فالماهية محفوظة في كلتا نشأتي الذهن والخارج ، ولا تتغير عما هي عليها فان الذات والذاتيات محفوظة فى أنحاء الوجودات واختلاف الآثار في الوجودين مع انحفاظ الذات فيهما أحد الادلة على إصالة الوجود فلابد ولا مناص إلا من القول بأن متعلق الارادة والطلب هو الوجود الخارجي لـكن بصورتها الذهنية حتى لاتلزم تلك المحاذير المذكورة ، وإذا كان الامر كذلك فأنت تدري بأن المصلحة لاتقوم بخصوصيات الوجودات بل الاثر لذلك الوجود السعي أي هذا السنخ من الوجود والماهية النوعية حد لذلك السنخ فالاثر الذي ينسب الى ذلك النوع وتلك الماهية هو فى الحقيقة أثر ذلك السنخ من الوجود وإلا يلزم أن تكون الماهية أصيلة ومعلوم أن نسبة الطلب والارادة الى المصلحة والملاك كنسبة المعلول الى علته ، فكل شيء تكون المصلحة والملاك قائمة به يكون هو متعلق الارادة بدون أن تكون دائرة متعلق الارادة أوسع مما فيه المصلحة أو أضيق وإلا يلزم تخلف المعلول عن علته فلابد وأن نقول بتعلق الاوامر بالطبائع بمعنى ذلك الوجود السعي وأن خصوصيات الوجودات الشخصية خارجة عن دائرة الطلب فيكون التخيير بين الافراد تخييراً عقلياً لان العقل يحكم بعدم الفرق فى تطبيق ذلك الوجود السعي على أي واحد من الوجودات الخاصة وأن بكل واحد من تلك الوجودات يحصل الغرض . ومن المحتمل القريب أن الاصوليين القدماء حيث أن أغلبهم بل جميعهم كان رأيهم رأي أغلب المتكلمين الذين يقولون باصالة الماهية عبروا

هكذا بناء على مسلكهم وإلا فحق التعبير أن يقال : إن متعلق الامر هل هو الوجود السعي أو الوجودات الخاصة ؟

(المبحث السادس في وجوب المقدمة)

وتنقيح هذا المبحث يتم برسم امور :

(الاول) ـ فى أن هذه المسألة هل هي اصولية أو كلامية أو فقهية أو من مبادىء الاحكام ؟ وقد بينا سابقاً أن المدار فى كون المسألة اصولية صحة وقوعها كبرى في قياس يستنتج من ذلك القياس الحكم الفرعي الكلي الشرعي وأن لمعرفة المسألة أنها من أي علم طرقا ثلاثة : (أحدها) ـ أن يكون محمولها من العوارض الذاتية لموضوع ذلك العلم ، ولازم ذلك أن يكون موضوعها إما عين موضوع ذلك العلم كمسألة أن الوجود خير ومنبع كل شرف وإما أن يكون من مصاديقه (ثانيها)ـ انطباق تعريف ذلك العلم عليها نحو انطباق فتأمل . (ثالثها) ـ ترتب مرتبة من الغرض الذي دون ذلك العلم لاجله عليها أو جهة من جهاته إن كان الغرض ذو جهات، وحيث أنه تقدم أن علم الاصول ليس له موضوع واحد تكون نسبته الى موضوعات المسائل نسبة الطبيعي الى مصاديقه فالطريق الاول ههنا مفقود والطريق الثاني ـ أيضا مع أنه في حد نفسه لايخلو عن إشكال ـ ليس طريقاً مقابلا للثالث لان الغرض أخذ في تعريفه فلا يكون طريقاً مستقلا ، فلا يبقى فى البين إلا الطريق الثالث وهو ترتب مرتبة من الغرض أو جهة من جهاته عليها ولما كان الغرض ـ من جمع هذه المسائل وتسميتها باسم علم الاصول ـ هو تحصيل الكبريات التي تقع في طريق استنتاج الحكم الفرعي الكلي الشرعي فكل مسألة كانت هذه خاصيته تكون من المسائل الاصولية و (بعبارة اخرى) ليس علم الاصول إلا عبارة عن العلم بأمثال هذه القواعد وتكون مسائله من المبادىء التصديقية لمسائل علم الفقه . ولا شك فى أن نتيجة البحث في هذه المسألة تقع كبرى في مثل ذلك القياس المذكور وذلك لان مورد البحث ههنا هو وجود الملازمة بين وجوب الشيء ووجوب مقدماته وعدمها ، فبعد ثبوت الملازمة

وورود الدليل على وجوب شيء وضميمة حكم العقل بوجود تلك الملازمة يستنتج وجوب مقدمات ذلك الشيء ، فيعرف من هذا أن هذه مسألة اصولية ومع كونها كذلك لاوجه لعدها من المسائل الفقهية أو الكلامية أو من مبادىء الاحكام وإن كانت فيها جهاتها كما هو كذلك ، فان فيها جميع تلك الجهات أما الجهة الفقهية فهو البحث عن نفس وجوب المقدمة كما هو ظاهر عبارات المتقدمين .

و قد أفاد شيخنا الاستاذ (قدس سره) فى هذا المقام أن المسألة الفقهية مايكون موضوعها من الموضوعات الخاصة ، كالصلاة والصيام والحج وأمثال ذلك ووجوب المقدمة ليس من هذا القبيل ، لان عنوان المقدمة عنوان عام ينطبق على عناوين كثيرة في موارد مختلفة . (وأنت خبير) بأن هذا لايضر بكون المسألة فقهيةلان المناط في كون المسألة فقهية هو أن تترتب عليها معرفة الحكم الفرعي الكلي الشرعي لموضوع من الموضوعات عاما كان ذلك الموضوع أوخاصا من أفعال المكلفين أو من الموضوعات الخارجية التي تتعلق بها أفعال المكلفين ، وذلك كطهارة الماء ونجاسة الدم هذا مضافا الى أن كثيراً من القواعد الفقهية يكون موضوعها عاما كذلك حتى أن مناط الفرق بين القاعدة الفقهية ومسألتها ربما يكون بهذا المعنى . و (لا يخفى) أن تسمية بعض المسائل الفقهية بالقواعد مجرد اصطلاح والا فكلها مسائل فقهية ، وليست خارجة عن ذلك العلم كما هو واضح .

وأماما أفاده استاذنا المحقق (ره) فى هذا المقام لاخراج هذه المسألة ولو كان البحث فيها عن نفس وجوب المقدمة لاعن الملازمة من المسائل الفقهية ، بأن المناط فيها هو كون المحمول خاصا بمعنى أنه يكون أحد الاحكام وضعية أو تكليفية بدون اختلاف المرتبة في ذلك الحكم بالنسبة الى آحاد الموضوعات المندرجة تحت ذلك العنوان العام . وما نحن فيه (أولا) يمكن ان يكون المحمول أكثر من حكم من واحد ، بل يكون البحث في أن مقدمة كل شيء يكون محكوما بحكم سواء كان حكم ذلك الشيء هو الوجوب أو الاستحباب او الحرمة أو الكراهة أو الاباحة تكون مقدمته مثله فى

الحكم إن كان واجباً ، كانت واجبة وان كان مستحباً كانت مستحبة وهكذا و(ثانياً) أنه لو فرضنا ان البحث في خصوص وجوب مقدمة الواجب ، لكن وجوب المقدمات ليس على شكل واحد من حيث المرتبة بل مختلف فيها شدة وضعفا (ففيه) أن الفرض الاول خلاف الفرض ، لان الكلام في وجوب مقدمة الواجب لا في ان المقدمة لكل ماهو محكوم بحكم من الاحكام الخمسة هل هي محكومة بحكم ذلك الشيء أم لا ؟ واما كلامه الثاني وهو ان المحمول في المسألة الفقهية لابد وان يكون حكما وحدانياً بمرتبة واحدة ناشئاً عن ملاك واحد ، ووجوب المقدمة ناشىء عن ملاكات متعددة لان ملاك وجوبها هي ملاكات الواجبات النفسية وهي مختلفة ومراتبها أيضا متفاوتة فهذا دعوى بلا بينة وبرهان بل البرهان على خلافه ، وهو ما بينا من ان المسألة الفقهية هي ما يبحث فيها عن الحكم الفرعي الشرعي الكلي لموضوع وليس فيها مثل هذه القيود اصلا . واما الجهة الكلامية فبناء على ان علم الكلام هو العلم الذي يبحث فيه عن احوال المبدأ والمعاد او ما يرجع اليهما من الثواب والعقاب والتحسين والتقبيح العقليين ، فيمكن ان يقال إن الملازمة بين الوجوبين ـ بالاخرة ـ تنتهي الى ما ذكر ولكن يشكل ذلك بأن وجوب المقدمة لا يستتبع عقابا واستتباعه للثواب وإن كان مسلما لو اتى بها بقصد اطاعة امر ذي المقدمة لكنه يترتب عليه مطلقاً : قلنا بالملازمة او لم نقل . واما بناء على ان علم الكلام عبارة عن العلم بأحوال اعيان الموجودات بقدر الطاقة البشرية فيمكن ان يقال بأن البحث عن الملازمة بحث عن حالات وجوبات الاشياء . ولكن يشكل ذلك بأن المراد بأعيان الموجودات هي الموجودات العينية الواقعية ، لا الموجودات الاعتبارية كالاحكام الشرعية التي هي مجعولات في عالم الاعتبار واما كونها من مبادىء الاحكام فلما تقدم في اول الكتاب من انها عبارة عن الحالات العارضة على نفس الاحكام ككونها متضادة مثلا، ومن جملتها هي الملازمة بين وجوب شيء ووجوب مقدمته .

ثم إنك بعد ما عرفت ان المسألة اصولية فلتعلم انها عقلية لا لفظية لان الكلام

في ان العقل هل يحكم بوجود الملازمة بين تعلق الارادة بوجود شيء لوجود ملاك الوجوب والمصلحة فيه ، وبين تعلق ارادة اخرى ترشحية بالنسبة الى مقدماته الوجودية او لا؟ سواء كان وجوب ذلك الشيء مدلول لفظ او لا، فالكلام في حكومة العقل ولا ربط له بباب الالفاظ اصلا نعم ان هذا الحكم ليس من المستقلات العقلية بل العقل يحكم بهذا الحكم بعد ورود الدليل على وجوب شيء شرعا او لا يحكم والمراد من المستقلات العقلية هي الاحكام العقلية المحضة ، كحكمه بأن الكل اعظم من الجزء وان الواحد نصف الاثنين وكحكمه ببطلان الدور والتسلسل واجتماع النقيضين . و (بعبارة اخرى) معنى كونه مستقلا انه كان يحكم بهذا الحكم سواء صدر من طرف الشارع حكم او لم يصدر اصلا فمسألتنا هذه ـ ومسألة ان الامر بالشيء هل يقتضي النهي عن ضده ومسألة جواز اجتماع الامر والنهي ومسألة المفاهيم وأمثالها ـ من المسائل العقلية غـير المستقلة ، لاحتياج العقل في حكمه في تلك الموارد الى صدور الحكم اولا من طرف الشارع .

(الامر الثاني) ـ في انه ما المراد من وجوب المقدمة في محل النزاع والظاهر ان المراد منه هو انه إذا تعلقت الارادة النفسية المستقلة بشيء بواسطة المـلاك والمصلحة الملزمة الموجودة فيه فهل تكون هذه الارادة علة وملزوما لتعلق ارادة اخرى متولدة من هذه الارادة بكل مايتوقف عليه وجود هذا الشيء ؟ فالارادة المتعلقة بالمقدمة اي مايتوقف عليه وجود المراد الاصلي في طول الارادة المتعلقة بالمراد الاصلي الذي نسميه بذي المقدمة ومترشحة منها ، ولا يتوهم من قولهم : إن إرادة المقدمة مترشحة من ارادة ذي المقدمة ان قطعة من ارادة ذي المقدمة تنفصل وتتعلق بالمقدمة . وكيف يكون كذلك مع ان وجوب المقدمة وجوب غيري ولو كان كما توهم لكان وجوبها وجوبا نفسياً ضمنياً وكان حال المقدمات الخارجية حال الاجزاء بل المراد ان منشأ تحقق إرادة المقدمة وعلتها هي ارادة ذي المقدمة فالملازمة المدعاة في المقام ملازمة بين الملزوم ولازمه ، لا بين امرين عرضيين كما ربما يظهر

مما نسب الى المحقق القمي (قده) من ان النزاع في انه هل المقدمة واجبة مثل ذي المقدمة بوجوب عرضي استقلالي ناش عن كونه مقدمة للواجب النفسي والمراد الاصلي . وانت خبير بفساد هذا الزعم ، من جهة ان الوجوب الاستقلالي العرضي يحتاج تحققه الى امرين : (الاول) ـ الالتفات الى هذا العنوان وكثيراً ما يكون الانسان غافلا عن مقدمية بعض المقدمات (الثاني) ـ كونه واجداً لمصلحة وملاك أوجب تعلق الارادة به . وهذا فى المقام خلف لان المفروض أنه ليس بواجب نفسي ففرض كونه ذا مصلحة ملزمة خلاف الفرض (ان قلت): يمكن تعلق الارادة به بعنوان مايتوقف عليه المراد الاصلي ولو لم يلتفت الى أنه مصداق هذا العنوان (قلنا) نعم يمكن ذلك ، لكن لابد في اشتمال ذلك العنوان على مصلحة ملزمة حتى يصير متعلقاً للارادة والا يرجع الى ماذكرنا من كون ارادته من لوازم المراد الأصلي وأما اشتمال ذلك العنوان على مصلحة ملزمة فخلاف الفرض كما ذكرنا.وأما احتمال أن يكون المراد من الوجوب ـ فى محل النزاع ـ هو اللابدية العقلية فمعلوم العدم ، من جهة أن هذا أمر ضروري على كل حال سواء قلنا بالوجوب الشرعي للمقدمة أو لم نقل فلا يمكن أن يكون مثل هذا الامر الضروري محلا للنزاع بين الاعلام وأردأ من هذا الاحتمال هو أن يكون المراد منه انتساب الوجوب النفسي الثابت لذي المقدمة الى المقدمة بالعرض والمجاز لأن مرجع صحة الاطلاقات المجازية وعدمها الى العرف وليس بحثاً علمياً حتى يكون محلا للنزاع بين الأعلام ، مضافاً الى لغوية هذا البحث كما هو واضح .

ثم إن شيخنا الاستاذ (قده) انكر وجود ثمرة لهذا البحث في هذا المقام ، حتى بناء على القول بوجوب المقدمة وحيث أننا نتكلم ـ فيما سيأتي ـ فى ثمرة هذا البحث ، فندع الكلام الى ذلك المقام . وقد أفاد استاذنا المحقق(ره) فى هذا المقام أن مقدمية شيء للواجب النفسي الذي وجوبه محل الكلام متوقفة على أمرين : (الأول) ـ أن يكون من أجزاء علة وجود ذلك الواجب النفسي (الثاني) ـ

أن يكون وجوده غير وجود ذلك الواجب النفسي فباب التلازم خارج عن محل الكلام لعدم توقف وجود أحدهما على الآخر . وهكذا باب الكلي ومصداقه لعدم تعدد الوجود . (وانت خبير) بأنه لو كان الأمر كذلك لكانت الأجزاء والمقدمات الداخلية أيضاً خارجة عن محل الكلام ، لأن وجود الواجب ـ أي المركب الكل ـ عين وجود الاجزاء بالاسر . والتفاوت بصرف الاعتبار مع أن لهم بحث طويل في الاجزاء والمقدمات الداخلية كما سيأتي .

(الامر الثالث في تقسيمات المقدمة) :

(فمنها) ـ تقسيمها الى الداخلية والخارجية ، وكل واحدة منها على قسمين بالمعنى الاخص والمعنى الاعم فالداخلية بالمعنى الاخص هي ماتكون ذاتها داخلة في الواجب والمركب المأمور به ، وتحت الطلب والارادة النفسية وتقابلها الخارجية بالمعنى الاعم وهي مالا تكون ذاتها داخلة تحت الطلب والارادة النفسية سواء كان التقيد بها داخلا في الواجب أولا إذ المراد من الخارجية ـ ههنا ـ عدم دخولها فيكون التقابل بينهما تقابل العدم والملكة . ومعلوم أن نقيض الاخص اعم وبالعكس أي نقيض الاعم أخص فمقابل الداخلية بالمعنى الاخص الخارجية بالمعنى الاعم ، كما أن مقابل الداخلية بالمعنى الاعم الخارجية بالمعنى الاخص والمراد بالداخلية بالمعنى الاعم هو أن يكون التقيد به داخلا في الواجب ويكون تحت الطلب والارادة النفسية ، سواء كانت ذاتها أيضاً داخلة تحته أو لا . وتقابلها الخارجية بالمعنى الاخص وهي أن لايكون التقيد بها داخلا في الواجب ، فقهراً تكون ذاتها خارجة عنه بطريق أولى (وبعبارة اخرى) الخارجية بهذا المعنى أجنبية عن الواجب ذاتاً وتقييداً ، غاية الامر يكون وجود الواجب في الخارج موقوفا على وجودها .

(إذا عرفت هـــذا) فنقول : لاشك في دخول المقدمات الداخلية بمعنى مايكون التقيد به داخلا في الواجب وتكون ذاته خارجة عنه وهذا ينحصر بالشرائط والموانع الشرعية في محل النزاع وذلك من جهة أن لها وجود وللواجب وجود آخر ،

فيقع النزاع في وجود الملازمة بين تعلق الارادة بأحدهما مع تعلقها بالآخر وعدمها .

وانما الكلام في دخول المقدمات الداخلية بالمعنى الاخص في محل الكلام والسر ـ في الاشكال في دخولها ـ هو أن المقدمات الداخلية بالمعنى الاخص التي هي عبارة اخرى عن الاجزاء يكون وجودها عين وجود الكل لا أن لها وجود وللكل وجود آخر حتى يكون أحد الوجودين واجباً بالوجوب النفسي والآخر واجباً بالوجوب الغيري ومعلوم أن الوجود الواحد لايتحمل الوجوبين ، للزوم اجتماع المثلين وأيضاً لا علية بينهما ، لان العلة لابد وأن يكون لها وجود غير وجود المعلول ومتقدما عليه ولكنه بالنسبة الى الاشكال الاخير يمكن أن يقال إنه مغالطة من جهة أن ماذكر من لزوم تعدد وجود العلة مع وجود المعلول وتقدمه عليه بنحو تخلل الفاء في علل الوجود لافي علل القوام . ولا شك في أن أجزاء المركب من علل قوامه لا من علل وجوده .

وأما الاشكال الاول فنسب الجواب عنه الى شيخنا الاعظم الانصاري (قده) كما في التقريرات بأن للجزء لحاظين لحاظه بشرط لا ، وهو بهذا اللحاظ غير الكل واجنبي عنه ومباين معه ، ولحاظه لابشرط وهو بهذا اللحاظ عين الكل ومتحد معه فهو باللحاظ الثاني كل وواجب نفسي وباللحاظ الأول جزء وواجب غيري ومقدمة وقد اشكل عليه عامة من تأخر عنه من الاساطين بأن الفرق بين الجزء والكل ليس بما ذكره (قدس سره) من كون لحاظ الجزئية لحاظ الشيء بشرط لا ، ولحاظ الكلية لحاظ الشيء لا بشرط . وذلك من جهة أن لحاظ الشيء بشرط لا أو لابشرط ـ ههنا ـ ليس من ناحية الاتحاد مع شيء آخر أو عدم اتحاده معه لان الكلام في المركبات الاعتبارية التي لااتحاد بين أجزائها ولا هي متحدة مع الكل ، ولا يتغير الواقع عما هو عليه باختلاف اللحاظات والاعتبارات بل هذان اللحاظان للجزء باعتبار الانضمام مع شيء آخر وعدم انضمامه معه ، وإذا كان الامر كذلك فلحاظه بشرط لا مع كونه جزءاً متباينان لايجتمعان لان الشيء مقيداً بعدم انضمامه مع غيره محال أن يكون جزءاً للمركب . وهكذا بصرف اعتباره ولحاظه لابشرط عن الانضمام مع

غيره وعدم انضمامه معه لايتحد مع الكل ولا يكون عينه بل لصيرورته عين الكل لابد من اعتباره بشرط الانضمام فالفرق بين الكل والجزء هو أن الاجزاء إذا لوحظت بشرط الاجتماع كانت كلاً وإذا لوحظت لابشرط عن الاجتماع والانضمام كانت أجزاءً.

(وإن شئت قلت) ـ إذا نظرت الى المركب من عدة أشياء فبملاحظة تلك الاشياء مجتمعة ومنضما بعضها الى بعض فبهذا الاعتبار كل وبملاحظتها في حد أنفسها من دون اشتراط الانضمام والاجتماع ولا اشتراط عدمه تكون أجزاء ، وعلى كل تقدير سواء كان ملاك المقدمية والجزئية هو اعتباره بشرط لا كما نسب الى شيخنا الاعظم (رحمه الله) في التقريرات أو اللابشرط عن الانضمام وعدمه كما هو الصحيح نقول بأنه من الواضح أنه ليس فى الخارج للمركب وجود وللاجزاء وجود آخر فبناء على أن البعث والتحريك يكون بالنسبة الى الوجود الخارجي أي الى ايجاد الشيء بتوسيط الصورة الذهنية ، لان الفرق بين الوجود والايجاد اعتباري فتعود المحاذير ، لانه لاتغير هذه الفروق الاعتبارية في ناحية ماهو المبعوث اليه حقيقة .

وأما ماربما يتوهم في توجيه كلام الشيخ من أن الاوامر تتعلق بالصور الذهنية وإلا يلزم تحصيل الحاصل لو قلنا بتعلقها بالوجود الخارجي مضافا الى أن وجود المأمور به في الخارج ظرف سقوط الامر لاظرف ثبوته وتعلقه وإذا كان الامر كذلك فالواجب النفسي تلك الصورة الوحدانية التي تكون الاجزاء مندكة فيه ، فالاجزاء ـ أي الاشياء المندكة في تلك الصورة الوحدانية ـ لاتكون واجبة بالوجوب النفسي ومثل لذلك بالمطلق والمقيد ، فاذا تعلق الوجوب بالمقيد فذات المطلق ـ مع أنه موجود فى ضمن المقيد، ولكن حيث أنه مندك فيه ـ لايكون واجبا ضمنيا نفسيا في ضمن وجوب المقيد ولذلك ترى أنه لايجري الانحلال الذي نقول به في باب الاقل والاكثر فى الاجزاء والشرائط بالنسبة الى المطلق والمقيد لان المطلق مندك في المقيد وليس له وجود في قبال وجود المقيد .

ففيه (أولا) ـ أن قياس المقام بباب المطلق والمقيد فى غير محله ، لما ذكر

من أن المطلق فى ضمن المقيد ليس له وجود استقلالي بل هو مع قيده موجودان بوجود واحد بخلاف الاجزاء ، فان لكل جزء وجود استقلالي في مقابل الاجزاء الاخر . (وبعبارة اخرى) في باب المطلق والمقيد لاينبسط الوجوب على ذات المطلق وذات القيد ، بحيث يأخذ كل واحد منها حظه ونصيبه من الوجوب لانها موجودان بوجود واحد فلها وجوب واحد بخلاف أجزاء المركب ، فان الوجوب ينبسط عليها وكل واحد منها يأخذ حظه ونصيبه منه . وهذا هو السر فى عدم جريان الانحلال وتبعض الصفقة في باب المطلق والمقيد وجريانها فى باب المركب والاجزاء . والحاصل أن الوجوب ينبسط على الاجزاء وتكون واجبات ضمنية نفسية .

و (ثانياً) ـ أن الوجوب وإن كان يتعلق بالصورة الذهنية وهذا أمر مسلم معلوم لو كان المراد منه الارادة ، لان الارادة صفة ذهنية ومن الكيفيات النفسانية ولا يمكن أن يعرض العرض الذهني على الموجود الخارجي الذي هو غير ذلك الذهن ، ولكن من الواضح المعلوم أن تعلق الارادة بتلك الصورة الذهنية باعتبار كونها مرآة وحاكية عن الخارج وفانية فيه . وذلك كما أن الواضع ـ فى وضع الاعلام الشخصية ـ يتصور صورة زيد ، ويجعل العلاقة والارتباط بين اللفظ ومحكي تلك الصورة أي الهيكل الخارجي لا تلك الصورة الذهنية . نعم يعين الموضوع له بتوسيط تلك الصورة الذهنية ، وهكذا في المقام يريد الخارج بتوسيط الصورة فالخارج يكون مطلوبا وجوده قبل وجوده في الخارج فلا يلزم تحصيل الحاصل ولا المحاذير الاخر فاذا كان وجوب الكل عين وجوب الاجزاء فيرجع المحذور لانه ـ بناء على هذا ـ متعلق الوجوب والمبعوث اليه ـ في الحقيقة ـ هو الوجود الخارجي : لانه الذي يفي بالغرض وتكون فيه المصلحة وتبعية الارادة للملاك والمصلحة من أوضح الواضحات ، فاذا فرضنا أن وجود الاجزاء في الخارج عين وجود الكل ومتعلق الاوامر هى الوجودات فلا محالة تكون الاجزاء واجبة بعين وجوب الكل فيلزم اجتماع المثلين . وإن اجيب عنه بأنها لايجتمعان إن كانا فى مرتبتين كما هو كذلك ، لان المفروض فى المقام أن

أحد الوجوبين علة والآخر معلول له، ويتأكدان إن كانا في مرتبة واحدة ويصيران وجوبا واحداً . ولا يصغى الى ماربما يقال من أن الوجوب من الامور الاعتبارية ولا تماثل ولا تضاد في الامور الاعتبارية لأن المراد من اجتماع المثلين ـ في المقام ـ هو اجتماع الارادتين بالنسبة الى متعلق واحد فى زمان واحد بحدهما ومحالية مثل هذا أيضاً معلوم ، كما أنه لايمكن إنكار تحققه في المقام بعد بطلان التأكد لما ذكرنا من اختلاف الرتبة . مضافا الى أن النزاع فى وجود الملازمة بين وجوب شيء وبين وجوب شيء آخر يتوقف عليه وجود الشيء الأول لا بين وجوب شيء وبين وجوب نفسه ثانياً

وأيضاً ظهر مما ذكرنا عدم الاحتياج الى ماأتعب نفسه استاذنا المحقق (ره) في اثباته من أن متعلق الوجوب هو ذوات الأجزاء التى تألف منها المركب لا الكل بوصف الكلية لأن الكلية والجزئية مما ينتزع من مجموع الأجزاء أو كل واحد واحد بعد ورود الامر على هذه الأشياء ووقوعها تحت أمر واحد ، وإلا لو فرضنا وجود أوامر متعددة مستقلة بحسب عدد تلك الأشياء لما كانت هناك كلية أو جزئية في البين، فاذا كان كذلك فلا يمكن أن يتعلق الامر بما هو كل ، لأن مايتأتى من قبل الأمر لايمكن أن يؤخذ فى متعلق الامر فالمأمور به بالأمر النفسي هو ذوات هذه الاشياء وليس هناك شيء آخر حتى يكون هو ذي المقدمة وتكون هذه الأجزاء مقدمة له ، فلا يبقى موضوع لهذا النزاع أصلا لأنه لافرق في ماذكرنا بين أن يكون هناك كل متعلق للامر أو لا يكون لما ذكرنا من تعلق الأوامر بالوجودات أي بايجاد الطبائع . وليس فى باب المركبات إلاوجود واحد ينسب الى الأجزاء باعتبار والى الكل باعتبار آخر . والوجود الواحد لايتحمل الوجوبين والا أمكن فرض الكلية والجزئية فى الرتبة السابقة على الامر وذلك باعتبار وحدة الغرض والمصلحة بل لابد من هـــذا الفرض لوضوح قيام مصلحة واحدة بهذا المجموع فيمكن أن يقال بل لابد منه إن الامر النفسي تعلق بكل ماتقوم المصلحة به فيكون معروض الوجوب النفسي ذلك الكل . وكل واحد من أجزاء ماتقوم به المصلحة مقدمة لذلك الكل فيكون واجباً بالوجوب

الغيري ، فلا مناص مما ذكرنا في مقام نفي الوجوب الغيري عن الأجزاء بأنها واجبات نفسية ضمنية فلا يتحمل وجوبا آخر .

وأما المقدمات الخارجية بالمعنى الأعم أي مالا تكون ذاته تحت الطلب النفسي سواء كان التقيد به داخلا تحته كالشرائط الشرعية واعدام موانعها أم لا ، بل كان نفس الذات والتقيد بها كلاهما خارجان عن تحت الارادة والطلب كالمقدمات العقلية والعادية التي لم يؤخذ التقيد بها ولا ذاتها في الواجب فجميعها ـ بجميع أقسامها ـ داخلة في محل الكلام سواء كانت من قبيل العلة التامة أو المعد أو المقتضي أو الشرط أو من قبيل عدم المانع . وذلك من جهة أن وجود جميع هذه المذكورات غير وجود ذي المقدمة والواجب فيمكن أن يقال بوجود الملازمة بين وجوب ذي المقدمة وبين وجوب هذه المذكورات ، ولا يلزم شيء من المحذورات التي كانت تلزم من القول بالملازمة بين وجوب الشيء وبين وجوب أجزائه نعم بالنسبة الى العلة التامة من المقدمات الخارجية ربما يتوهم عدم جريان هذا النزاع بتوهم أن المعلول ليس تحت القدرة والاختيار بل ماهو تحت القدرة هو نفس العلة فتكون واجبة بالوجوب النفسي ، فلا يبقى مجال لأن تكون واجبة بالوجوب الغيري .

وأنت خبير بأن المقدور بالواسطة مقدور والقدرة على العلة التامة لشيء أو على جزئها الأخير قدرة على ذلك الشيء ، فاذا كانت المصلحة قائمة بالمعلول والمعلول مقدور بتوسيط القدرة على علته فلامحالة تتعلق الارادة النفسية بالمعلول وذلك من جهة تبعية الارادة للملاك والمصلحة فاذا كانت المصلحة فى تحريك الثوب مثلا وكان تحريك الثوب مقدوراً بواسطة علته التامة أو الجزء الأخير من علته التامة التي هي تحريك اليد مثلا فلا محالة تتعلق الارادة النفسية بتحريك الثوب ويكون تحريك اليد واجباً غيريا بناء على وجود الملازمة .

و (أما ماقيل) من أن الأمر بالاحراق مرجعه الى الأمر بالالقاء في النار ، لأن ماهو المقدور للمكلف هو الالقاء لا الاحراق (ففيه) أولا ـ أن الاحراق أيضاً

مقدور لأن المقدور بالواسطة مقدور كما تقدم . و (ثانياً) ـ أن هذا خلط بين باب العلل والمعلولات التكوينية والأسباب والمسببات التوليدية . والفرق بينهما أن العلل التكوينية مع معلولاتها موجودات بوجودات متعددة ، بخلاف باب الأسباب التوليدية مع مسبباتها فان السبب التوليدي مع المسبب التوليدي ـ سواء كان المسبب التوليدي من الامور القصدية كالبيع بالنسبة الى الاعطاء الخارجي في البيع المعاطاتي ، أو القيام بالنسبة الى التعظيم أو لم يكن من الامور القصدية كالاحراق والقتل والرجوع بالنسبة الى الالقاء في النار واطلاق الرصاص أو الضرب بالسيف ، وتقبيل المرأة المطلقة رجعية بناء على عدم لزوم القصد في تحقق الرجوع كما هو الصحيح ـ لهما وجود واحد فهناك ليس إلا فعلا واحداً صادراً من الفاعل يسمى بعنوانه الاولي سببا وبعنوانه الثانوي مسببا فتعلق الارادة النفسية بأحدهما مساوق لتعلقها بالآخر فلا يبقى مجال للوجوب الغيري بخلاف باب العلل التكوينية مع معلولاتها فحيث أن هناك وجودان أحدهما للمعلول والآخر للعلة ، فلو كانت للمعلول مصلحة ويترتب على وجوده غرض فلا محالة تتعلق به الارادة النفسية لتبعيتها للملاك والمصلحة . وأما العلة فان كانت أيضاً لوجودها مصلحة ملزمة اخرى فقهراً تتعلق به أيضاً إرادة نفسية اخرى وإلا فلا وجه لكونه واجباً نفسياً . نعم بناء على وجود الملازمة بين وجوب شيء ووجوب مايتوقف عليه ذلك الشيء تكون العلة واجبا غيريا .

(وبعبارة اخرى) المقدمات الداخلية أي أجزاء المركب المأمور به حيث أنه لاوجود لها غير وجود ذيها أي المركب الكل فتكون واجبات نفسية ضمنية بعين وجوب الكل ، فلا مجال لأن تكون واجبة بالوجوب الغيري وكذلك الأسباب في باب الأسباب والمسببات التوليدية حيث أنه ليس لها وجودات غير وجودات المسببات فتعلق الوجوب النفسي بالمسببات عين تعلقه بالأسباب . ولا معنى لكون أحدهما واجباً دون الآخر ، فلا مجال أيضاً لكونها واجبة بالوجوب الغيري وأما العلل التامة للواجب النفسي أو الجزء الأخير منها أو المقتضي له بمعنى مايكون الواجب رشحا

وأثراً له أو الشرط له بمعنى مايكون متمما لفاعليته للاثر المترتب عليه أو يكون موجباً لقابلية المحل للتأثر بذلك الأثر ، أو عدم المانع أيضاً كذلك أي يكون موجباً لقابلية المحل للتأثر أو المعدات له ، بمعنى ما يقرب تأثير العلة فى وجود الواجب فجميع ذلك داخل في محل النزاع ، ويكون كل واحد منها واجباً بالوجوب الغيري بناء على ثبوت الملازمة .

و (منها) ـ تقسيمها الى العقلية والشرعية والعادية والمراد من العقلية توقف الواجب عليها عقلا ، وذلك كما إذا كان المعلول التكويني لعلة تكوينية واجباً فيكون توقف هذا المعلول الواجب على علتها عقليا . والمراد من الشرعية مايكون التوقف شرعياً بمعنى أن الشارع أخذ الواجب بنحو يكون التقيد بذلك الشيء دخيلا فيه ، ولكن كون التوقف شرعياً بلحاظ نفس هذا الجعل وأخذه كذلك وإلا فبعد الفراغ عن أخذه كذلك يكون التوقف عقليا وذلك من جهة أن حصول التقيد بدون حصول القيد محال عقلا والمراد من العادية هو أن يكون التوقف بحسب العادة وإلا فلا مانع عقلا من وجود ذلك الشيء بدونها وذلك كصعود السلم أو نصبه بالنسبة الى الكون على السطح وهذا القسم لاوجه لوجوب خصوص تلك المقدمة العادية مع إمكان الاتيان بالواجب بطريق عادي . (وبعبارة اخرى) إن لم يكن طريق آخر لاتيان الواجب منه ولو كان غير عادي فالتوقف عقلي وإن كان فلا وجه لوجوب خصوص الطريق العادي بل لابد من تعلق الوجوب بأحدهما على البدل .

و (منها) ـ تقسيمها الى مقدمة الصحة ومقدمة الوجود والمراد بمقدمة الصحة مايكون حكم الشارع بصحته متوقفاً عليها لا أصل وجوده فانه يمكن أن يوجد المركب بتمامه وكماله ولكن لايكون صحيحاً ، لأجل اشتراطه بوجود شيء سابق عليه أو مقارن معه أولاحق له مع فقده أو اشتراطه بعدم شيء كذلك مع وجوده بخلاف مقدمة الوجود فانها عبارة عما يكون وجود المركب متوقفاً عليها لاصحته فقط (وأنت خبير) بأن مرجع صحة الشيء أيضاً الى وجوده ، لأن فقد

الشرط أو وجود المانع مانع عن وجود تلك الخصوصية المأخوذة فيه التي عبرنا عنها بالتقيد بوجود ذلك الشيء أو بعدمه ، فما يوجب فقد الصحة يوجب فقد الوجود أيضاً . ومحال أن يوجد الشيء بجميع خصوصياته المأخوذة فيه ولا يكون صحيحاً .

و (منها) ـ تقسيمها الى مقدمة العلم ومقدمة الوجود وبدهي أن مقدمة العلم لاربط لها بمقامنا ومحل كلامنا أصلا وانما هي عبارة عن حكم العقل بلزوم إتيان جميع المحتملات إرشاداً الى حصول الاطاعة والامتثال .

و (منها) ـ تقسيمها الى مقدمة الوجوب ومقدمة الوجود . وأنت خبير بخروج مقدمة الوجوب عن محل كلامنا لان محل كلامنا إنما هو بعد الفراغ عن ثبوت وجوب ذي المقدمة وتحققه في وجود الملازمة بين وجوب الشيء وبين وجوب مقدماته الوجودية .

و (منها) ـ تقسيمها الى المتقدمة والمتأخرة والمقارنة ، والمقدمة المتأخرة المسماة عند الاصوليين بالشرط المتأخر هي التي وقع الكلام في إمكانها وامتناعها وأما المقدمة المقارنة والمتقدمة فلا كلام فيها ، وإن أفاد صاحب الكفاية (قده) بمجيء الاشكالات ـ التي أوردوها على الشرط المتأخر في المتقدمة أيضاً من تأثير المعدوم في الموجود والخلف وانفكاك العلة عن المعلول غاية الأمر الانفكاك قد يكون بواسطة تقدم المعلول على العلة وقد يكون بواسطة تقدم العلة على المعلول زمانا خصوصاً إذا كان مع الانفصال . ولكن التحقيق عدم مجيء هذه الاشكالات في الشرط المتقدم زمانا إلا إذا كانت المقدمة المتقدمة هي العلة التامة فانها لا يمكن أن تنفك عن معلولها وإلا فتقدم المعدات زمانا على المعلول مما لايقبل الانكار ، فالكلام هو في خصوص الشرط المتأخر .

والتحقيق أن الشرط المتأخر ـ بمعنى أن يكون للمتأخر دخل في وجود المتقدم أي يكون من أجزاء علة وجوده أو من أجزاء موضوعه وقيوده ـ محال وممتنع وامتناعه من البديهيات ولا يحتاج الى تجشم استدلال وبرهان بداهة امتناع تقدم المعلول على جميع أجزاء علته ولو كان جزءاً أو شرطاً يسيراً ضعيفاً حقيراً للزوم

الخلف والمناقضة . وأيضاً بداهة امتناع تقدم الحكم على موضوعه ولو على جزء أو قيد يسير منه . (وبعبارة اخرى) لابد من تقدم العلة والموضوع على المعلول والحكم بجميع أجزائهما والقيود المأخوذة فيهما (فبناء) على ما تقدم تحقيقه من أن جعل الأحكام على نحو القضايا الحقيقية ، وأن شرائط الحكم مطلقاً ـ سواء كان حكما تكليفياً أو وضعياً ـ ترجع الى قيود الموضوع بمعنى المكلف في الحكم التكليفي ، وإلا في الحكم الوضعي شرائط الحكم ترجع الى قيود نفس الموضوعات الخارجية ، كالغليان ، في العصير العنبي بالنسبة الى نجاسته أو بمعنى متعلق المتعلق فشرائط الأحكام ـ حيث أنها من قيود الموضوعات بأحد المعنيين ـ لا يمكن أن تكون متأخرة عن الحكم ، وإلا يلزم تأخر الموضوع عن الحكم ولو ببعض قيوده وأجزائه فيلزم الخلف والمناقضة وإما أن يكون الشرط هي الصورة العلمية من المتأخر حتى لا يكون ما هو الشرط ـ أي الصورة العلمية ـ متأخراً وما هو المتأخر ـ أي الوجود الخارجي لذلك الشيء ـ لا يكون شرطاً ، فهذا الكلام خروج عما ذكرنا من الفرض وهو أن جعل الأحكام على نحو القضايا الحقيقية دون الخارجية ، وأن علل الجعل وشرائطه غير علل المجعول وشرائطه وذلك من جهة أن شرائط الجعل وعلله عبارة عن العلة الغائية لهذا الفعل ، أي لذلك الجعل لأن الجعل التشريعي أيضاً فعل من الأفعال ، وكل فعل يصدر عن الفاعل الحكيم المختار لابد أن تكون له غاية عقلائية حتى لا يكون جزافاً منافياً للحكمة ، والعلة الغائية لكل فعل عبارة عن الصورة العلمية لما يترتب في الخارج على الفعل الخارجي ، فيحرك الفاعل نحو الفعل فتلك الصورة بوجودها الذهني علة ، وبوجودها الخارجي معلول لذلك الفعل . وهذا هو المراد من قولهم أن العلة الغائية علة بماهيتها أي بوجود الماهية في الذهن ، ومعلول بانيتها أي بوجودها الخارجي . وأما شرائط المجعول فانها من قيود الموضوعات بوجودها الخارجي ، وحال تلك القيود حال نفس الموضوعات ، فكما أن نفس الموضوعات ما لم توجد في الخارج لا يوجد حكم فعلي وإلا يلزم الخلف والمناقضة فكذلك حال قيودها المأخوذة

فيها ، فانه لايصير الحكم فعليا مالم توجد تلك القيود في الخارج فقياس المقام بباب العلل الغائية ـ وأن الشرط هي الصورة العلمية ـ في غير محله وخلط بين علل التشريع والجعل وشرائط المجعول . نعم لو كان جعل الأحكام على نحو القضايا الخارجية كان من الممكن هذا الكلام ، بمعنى أن الجاعل يتصور وجود صفة في المكلف فيأمره بأمر باعتقاد وجود تلك الصفة فيه فعلا أو سابقاً أو لاحقاً (هذا كله) بالنسبة الى شرائط الأحكام بكلا قسميه من الوضعي والتكليفي .

وأما شرائط المأمور به ـ أي ما كان التقيد بها جزءاً للمأمور به وإن كانت بأنفسها خارجة عنه كالاغسال الليلية بالنسبة الى صوم المستحاضة الكثيرة بناء على اشتراطه به ـ فخارجة عن محل الكلام . ولا إشكال في إمكان اشتراط المأمور به بأمر متأخر أو متقدم مثل إمكان اشتراطه بأمر مقارن وذلك من جهة أن معنى اشتراط المأمور به بشيء كون ذلك الشيء تحت الأمر المتعلق بالمأمور به تقييداً لاقيداً ، أي لاتكون ذاته تحت ذلك الأمر . ومن المعلوم الواضح إمكان تعلق الأمر بشيء مقيداً بوجود شيء آخر معه أو قبله أو بعده . ولا تلزم منه المحاذير التي تلزم من الشرط المتأخر للاحكام لأن المحاذير الواردة هناك هو الخلف والمناقضة وتأثير المعدوم في الموجود إذا كان المتأخر من أجزاء علة وجود المتقدم لأن شرائط الأحكام إما أنها ترجع الى موضوعاتها كما هو الصحيح ، ومع ذلك تكون متأخرة عنها فيلزم الخلف والمناقضة. ولا يصغى الى مايقال من أن الموضوع بالنسبة الى حكمه وإن كان لابد وأن يفرض وجوده ولكن من الممكن أن يفرض وجوده في الخارج بعد وجود الحكم ، وذلك من جهة لزوم فرض وجود الموضوع في الخارج قبل الحكم لئلا يبقى الحكم بلا موضوع لتوقفه عليه عقلا وإلا فان وجد الحكم وصار فعليا بدون أن يتحقق تمام موضوعه أو بعض أجزائه فأي فائدة وأثر لوجوده بعد ذلك؟

وإن أراد أن الموضوع المفروض وجوده متأخراً يجعل موضوعا للحكم المتقدم مع أن الحكم متقدم وذلك متأخر فهذا عين الخلف والمناقضة . وإما أن ترجع الى ماهو

مؤثر فى وجود الحكم بمعنى كونه سبباً أو شرطاً اصطلاحياً كما ربما يقال : إن الاستطاعة سبب لوجوب الحج ، أو أن بلوغ النصاب شرط لوجوب الزكاة أو أن الاجازة المتأخرة شرط أو سبب لحصول الملكية المتقدمة فحينئذ يلزم تأثير المعدوم في الموجود وتأخر بعض أجزاء العلة عن المعلول ، مضافا الى الخلف والمناقضة فعلى كل من التقديرين ـ أي سواء قلنا برجوع شرائط الأحكام الى الموضوعات أو قلنا بأنها مؤثرات في وجود الأحكام ـ يمتنع الشرط المتأخر وامتناعه بديهي وهذه المحاذير أجنبية عن الشرط المتأخر بالنسبة الى المأمور به ، لأن الشرط المتأخر للمأمور به ليس موضوعا له ـ كما هو واضح ـ ولا من أجزاء علة وجوده . نعم يوجد تضيق من ناحية الشرط المتأخر في المأمور به ، ولا فرق في حصول مثل هذا التضيق من ناحية الشرط بين كونه مقارنا أو متقدما أو متأخراً . وحصول التضيق ـ بواسطة تقييد المطلوب بأمر متأخر زماناً عن زمان المطلوب فيه ـ لا محذور فيه اصلا .

وحاصل الكلام أنه بعد ماعرفت ان جعل الأحكام على نحو القضايا الحقيقية على ما تقدم فى الواجب المشروط ، وعرفت ان شرائط الأحكام ترجع الى قيود الموضوعات وعرفت ان الموضوع لابد وأن يفرض وجوده في الخارج في الرتبة السابقة على الحكم بمعنى ان فعلية الحكم وتحققه ـ بمعنى المجعول لا الجعل ـ متوقف ومنوط بوجود الموضوع وفعليته فى الخارج ، وعرفت ان شرائط الجعل غير شرائط المجعول وان الأول لابد وان يكون بوجودها العلمي كما هو الشأن في باب العلل الغائية وان الثاني بوجودها الخارجي لانها ـ كما بينا ـ ترجع الى قيود الموضوعات ونعوته فكما ان الموضوعات موضوعات بوجودها الخارجي فكذلك قيودها واوصافها فلا يبقى لك شك في امتناع الشرط المتأخر للاحكام وتعرف ان شرائط المأمور به اجنبية عن محل الكلام ، ثم إن جماعة من المحققين تصدوا لاثبات امكان الشرط المتأخر (منهم صاحب الكفاية ـ قده ـ) فانه جعل الشرط المتأخر بالنسبة الى المأمور به ايضاً داخلا فى محل الكلام ، كالاغسال الليلية بالنسبة الى صوم المستحاضة الكثيرة وفرق فى مقام

الجواب عن المحاذير الواردة في هذا المقام بين شرائط المأمور به وشرائط الأحكام من التكليفية والوضعية .

(فأجاب عن القسم الاول) بأنه يحصل للمتقدم بواسطة تعقبه بالمتأخر واضافته اليه عنوان حسن يفي به للغرض ، بحيث لولاه لما كان كذلك ولا شك فى أن الحسن والقبح والاغراض تختلف باختلاف الوجوه والاعتبارات الناشئة من الاضافات والاضافة كما تكون الى المقارن تكون الى المتقدم والمتأخر بلا تفاوت أصلا .

وقد عرفت أنه لايرد اشكال ولا محذور في كون المتأخر شرطا للمأمور به بوجوده الخارجي اصلا ، حتى يحتاج الى مثل هذا الجواب مع ان الكلام فى ماهو شرط بوجوده الخارجي لا العنوان الانتزاعي من الشيء بواسطة اضافته الى أمر متأخر . ودعوى ان جميع الشرائط المتأخرة للمأمور به من هذا القبيل ـ أي الشرط فيها في الحقيقة عنوان انتزاعي ينتزع عن المتقدم بواسطة اضافته الى أمر متأخر بعيدة الى الغاية لاتساعدها أدلة تلك الشروط . هذا مضافا الى أن الاضافة المقولية ـ بناء على ماهو التحقيق ـ موجود خارجي ومن المحمولات بالضمائم ولا يمكن أن يوجد احد طرفيها فعلا قبل وجود الطرف الآخر الذي يوجد فيما بعد فلا يمكن أن توجد الابوة فعلا قبل وجود الابن بصرف أن البنوة توجد في الزمان المتأخر ، اللهم إلا ان يقال ان المراد من الاضافة ـ ههنا ـ ليست هي الاضافة المقولية بل المراد منها هي المفاهيم الانتزاعية التي تنتزع عن الاشياء باعتبار تعقبها بأمر آخر . وعلى كل حال لا اشكال فى امكان أن يكون المأمور به مقيداً بوجود شيء متأخر عن زمان وجوده ولاداعي الى مثل هذه التكلفات .

و (أجاب عن القسم الثاني) بأن الشرط للتكليف والوضع هو لحاظ الامر المتأخر ، وذلك من جهة ان الآمر أو الجاعل للحكم الوضعي لابد وان يلاحظ الشيء بجميع أطرافه ليرغب فى طلبه ويأمر به بالنسبة الى الحكم التكليفي أو يجعل الحكم ويخترعه بذلك اللحاظ بالنسبة الى الحكم الوضعي ،فالذي نسميه بالشرط فى كلا الموردين

أي في الحكم التكليفي والوضعي ليس إلا اللحاظ والوجود العلمي وهو مقارن للامر والجعل فليس المتأخر بوجوده الخارجي المتأخر شرطاً حتى ترد تلك الاشكالات .

وقد عرفت ان باب العلل الغائية خارج عما نحن فيه ، وذلك من دواعي الجعل وعلله لامن شرائط المجعول . وكلامنا في الثاني لافي الاول . وماهو مؤثر بوجوده العلمي في مقام جعل الحكم الوضعي أو التكليفي هو الذي نسميه بعلة الجعل وداعيه ، وهو الذي أيضا نسميه بالعلة الغائية .وشرائط المجعول ترجع ـ في الاحكام الوضعية ـ الى قيود الموضوع الخارجي الذي جعله الشارع موضوعا لذلك الحكم الوضعي ، كما إذا قال : العصير إذا غلا ينجس ففي الحقيقة الغليان الذي جعل في ظاهر الدليل شرطاً لنجاسة العصير ليس إلا قيداً من قيود موضوعه فالموضوع للنجاسة عبارة عن العصير المغلي وفي الاحكام التكليفية أيضا ترجع الى قيود الموضوع، لكن الموضوع في الاحكام التكليفية قد يكون بمعنى المكلف وقد يكون بمعنى متعلق المتعلق . والموضوع ـ بأي واحد من هذه المعاني ـ لابد وأن يكون مقدما على الحكم بجميع أجزائه وإلا يلزم الخلف والمناقضة وما ذكرنا ـ فيما إذا أرجعنا الشرائط الى قيود الموضوع ـ واضح . وأما لو قلنا بانها من علل وجود الحكم بمعنى أن لها تأثيراً في ثبوت الحكم ووجوده ، فيلزم منه تأخر العلة ـ ولو ببعض أجزائها ـ عن المعلول وأيضاً يلزم تأثير المعدوم في الموجود .

فظهر لك مما ذكرنا أنه ـ بناء على أن يكون جعل الأحكام على نحو القضايا الحقيقية لاعلى نحو القضايا الخارجية ، وكان الشرط شرطاً للمجعول لاللجعل ولم يكن من المفاهيم الانتزاعية التي يمكن انتزاعها عن المتقدم فعلا بواسطة وجود أمر متأخر فيما بعد ـ لايمكن تأخر الشرط عن المشروط أي الحكم المجعول سواء كان وضعياً أم تكليفيا خصوصاً بناء على ماهو التحقيق من أن شرائط المجعول ـ كلها ـ ترجع الى قيود الموضوع . نعم لو كان جعل الأحكام على نحو القضايا الخارجية لأمكن أن يقال بأن الشرط هي الصورة الذهنية لاالوجود الخارجي ، كما أنه يقول يازيد ادخل

داري باعتقاد أنه صديقه فاذن لزيد بدخول داره سواء كان مصيباً فى اعتقاده صداقته أم كان مخطئاً ، فيجوز لزيد أن يدخل داره ولو لم ير نفسه صديقاً له لأن إذنه له بالدخول صدر عنه بنحو القضية الخارجية والشرط هو اعتقاده بأنه صديقه لا صداقته الواقعية وقد حصل ولو كان مخطئاً فى هذا الاعتقاد وأما لو أعطى الاذن بنحو القضية الحقيقية بأن يقول كل من كان صديقي فليدخل داري أو يقول ايها الصديق ادخل داري فلو لم ير نفسه صديقاً ليس له أن يدخل ، لأن الشرط ـ بناء على هذا ـ ليس هي الصورة الذهنية بل وصف الصداقة بوجوده الخارجي شرط للاذن وإباحة الدخول (وبعبارة اخرى) ـ بناء على ماهو التحقيق من رجوع شرائط الحكم المجعول الى قيود الموضوع ـ موضوع الاذن وإباحة الدخول هو الصديق لا مثل الفرض الأول حيث أنه فيه يكون هذا الشخص الخارجي لاحراز صداقته ومن الواضح الجلي أن موضوع وجوب الحج هو الانسان المستطيع لا الأشخاص الخارجية لاحراز استطاعتهم حتى يكون هو الصورة الذهنية .

وأما ما افيد في باب المعاملة الفضولية من أن الشرط ـ بناء على القول بالكشف وحصول الملكية قبل اجازة المالك ـ هو عنوان التعقب بالاجازة ، ولا بأس في انتزاع هذا العنوان في الزمان المتقدم باعتبار حصول الاجازة في موطنها أي الزمان المتأخر إذ ليس انتزاع المفهوم والعنوان الانتزاعي ـ في الزمان المتقدم ـ متوقفاً على وجود منشأ الانتزاع في ذلك الزمان بل يكفي فيه وجوده فى الزمان المتأخر ، فاذا قلنا إن العقد المتعقب باجازة المالك سبب للنقل والانتقال وحصل العلم مثلا باجازته بعد وقوع العقد ولو كانت الاجازة المعلومة بعد سنة ، يصدق على ذلك العقد من حين وقوعه أنه العقد المتعقب بالاجازة فيتحقق السبب ويترتب عليه أثره أي النقل والانتقال من ذلك الحين ولو كانت الاجازة لم تحصل بعد . وهذا هو المراد من الكشف الحقيقي ، لأن الاجازة ـ بوجودها الخارجي المتأخر ـ مؤثرة في النقل والانتقال المتقدم حتى يلزم منه تأخر العلة عن المعلول أو الموضوع عن الحكم . وهذا الكلام وإن كان

لاتلزم منه تلك المحاذير العقلية لـكنه خلاف ظاهر الادلة لان ظاهر الادلة اعتبار الاذن والاجازة الخارجية فى تأثير العقد في النقل والانتقال لاوصف التعقب بالاجازة .

(وبعبارة اخرى) ماجعله الشارع موضوعاً للنقل والانتقال هو العقد الصادر من الفضولي مع صدور الاجازة من المالك ، لا مع تعقب ذلك العقد باجازته وإلا لو كان كـذلك يخرج عن باب الشرط المتأخر ويدخل في باب الشرط المقارن لان وصف التعقب حاصل من زمان العقد إذا وجدت الاجازة في الزمان المتأخر فتصحيح الشرط المتأخر بهـذا الوجه أيضا مما لايمكن وإن كان أبعد من الاشكالات المذكورة الواردة على الذي يلتزم بالشرط المتأخر .

(إذا عرفت هذه الامور) فنقول في محل البحث : إن الحق هو وجود الملازمة بين وجوب شيء نفسياً وبين وجوب مقدماته غيريا ، بمعنى أن إرادة الشيء ملازم لارادة مايتوقف عليه وجوده إذا التفت الى أنه مما يتوقف عليه ذلك الشيء ، ويدل على ذلك ماذكرناه مراراً من أن حال الارادة التشريعية حال الارادة التكوينية ولا فرق بينهما إلا فى أن متعلق الارادة التكـوينية فعل نفس المريد وفى الارادة التشريعية فعل الغير . ولا شك في أنه في الارادة التكوينية إذا تعلقت إرادته بشيء والتفت الى أن الشيء الفلاني مما يتوقف عليه مراده الاصلي فاما أن يرفع اليد عن مراده الاصلي إذا رأى فى ايجاد ذلك الشيء مفسدة غالبة على مصلحة مراده الاصلي أو تتعلق إرادته بايجاده أيضا لتوقف وجود مراده الاصلي عليه فاذا كان هذا حال الارادة التكوينية فليكن كـذلك حال الارادة التشريعية كما هو كـذلك بالوجدان .
وبعد وضوح هذه المسألة برهانا ووجدانا لانطيل الكلام بذكر ما أوردوه فى المقام من النقض والابرام فى أدلة الطرفين : أي القائل بوجود الملازمة والقائل بعدمها .

(تنبيهات)

(الاول) ـ في أن وجوب المقدمة ـ حيث أنه معلول وجوب ذي المقدمة ـ لايمكن أن يكون أوسع أوأضيق منه ، وإلا يلزم تخلف المعلول عن علته فيتبعه في

الاطلاق والاشتراط وأيضاً لا يمكن تقدمه عليه وإلا يلزم تقدم المعلول على علته فلو تحقق في مورد وجوب المقدمة قبل وجوب ذي المقدمة لابد وأن يكون بملاك آخر غير الملازمة وعلية وجوبه لوجوبها ، كملاك حفظ القدرة أو حكم العقل بلزوم الاتيان بامور يكون في تركها تفويت غرض المولى أو بملاك تهيؤ العبد لاطاعة أوامر مولاه أو يكون وجوبا نفسياً ولو كان ملاكه نفس ملاك ذي المقدمة بعنوان متمم الجعل .

(الثاني) ـ في أنه ـ على القول بثبوت الملازمة ووجوب المقدمة ـ ما هو معروض هذا الوجوب ؟ هل هو ذات المقدمة سواء أراد ايجاد ذي المقدمة أولم يرد وسواء قصد التوصل بها الى ذيها أو لم يتحقق هـــذا القصد ، وسواء أوصلت الى وجود ذي المقدمة أو لم توصل أو المقدمة عند إرادة ذيها أو هي بقصد التوصل ، أو هي إذا كانت موصلة ؟ أقوال :

(ذهب) صاحب المعالم (ره) الى أن معروض الوجوب هي الذات عند إرادة ذي المقدمة و (ذهب) شيخنا الاعظم الانصاري (قده) الى أن المعروض هي الذات بقصد التوصل و (ذهب) صاحب الفصول واستاذنا المحقق (قدس سرهما) الى أنه ذات المقدمة بقيد الايصال و (ذهب) صاحب الكفاية (قده) ووافقه شيخنا الاستاذ (قده) الى أن معروضه نفس الذات مطلقاً مجرداً عن كل قيد وشرط . نعم في المقدمة المحرمة ذاتا لاتسقط عنها الحرمة الا إذا وقعت في طريق الايصال ، كما سيجيء بيانه إن شاء الله تعالى . والحق من هذه الأقوال هو ماذهب اليه صاحب الكفاية وشيخنا الاستاذ (قده) .

أما ماذهب اليه صاحب المعالم (ره) من تقييد وجوبها بارادة ذيها فغريب الى الغاية لما بينا في الامر الأول من أن وجوب المقدمة يتبع في الاطلاق والاشتراط وجوب ذي المقدمة ، فلابد وأن يكون وجوب ذي المقدمة مقيداً بهذا القيد أي يكون وجوب ذي المقدمة ايضا مشروطاً بارادة إتيانها والا يلزم تخلف المعلول عن علته والحال ان الغرض من ايجاب الشيء جعل الداعي لارادة إتيانه فكيف يمكن ان

يكون تحققه مشروطا بتلك الارادة . هذا مضافا الى لزوم محاذير اخر : (منها) ـ ان الشيء في ظرف إرادة ايجاده يصير ضروري الوجود من قبل علته فيكون طلبه من قبيل تحصيل الحاصل . و (منها) ـ عدم امكان تحقق العصيان في الواجبات اصلا لانه عند ارادتها لامعنى لتحقق العصيان ، وعند عدم إرادتها لا وجوب في البين حتى تكون مخالفته عصيانا وغير ذلك من المحاذير التي لاتخفى على الاذكياء .

واما ماذهب اليه شيخنا الاعظم الانصاري ـ رضوان الله تعالى عليه ـ من اعتبار قصد التوصل في معروض الوجوب ففيه ان علة عروض الوجوب على المقدمة وترشح الارادة الغيرية المتولدة من الارادة النفسية عليها هو توقف وجود الواجب النفسي على وجودها ، ولا شك في ان الموقوف عليها هي ذات المقدمة لاهي مع قصد التوصل ولا عنوان المقدمية ، فعروض الوجوب على عنوان المقدمية أو على قصد التوصل ـ ولو بأن يكونا من اجزاء ماعرض عليه الوجوب ـ يكون بلا ملاك ولا مناط ويلزم ان يكون المعلول أوسع وجوداً من علته أو يكون عروض الوجوب عليهما بلا ملاك وجزافا وكلاهما محال ، فالحق أن ما هو معروض الوجوب هو ذات المقدمة لاعنوان المقدمية ولا ذاتها مع قصد التوصل ويكون عنوان المقدمية واسطة في الثبوت بالنسبة الى عروض الوجوب على ذات المقدمة لاواسطة في العروض ويكون بالنسبة الى معروض الوجوب من قبيل الحيثية التعليلية لاالتقييدية ولذلك حمل شيخنا الاستاذ (قده) كلام شيخنا الاعظم الانصاري (ره) على مورد المقدمة المحرمة ذاتا كالدخول في الدار المغصوبة لانقاذ الغريق أو واجب آخر اهم بحسب المصلحة من هذا الحرام الذي يتوقف وجوده عليه فكأنه افاد ان ارتفاع حرمة ذلك الحرام وجواز ارتكابه حيث انه يكون من جهة تحصيل ذلك الواجب النفسي الاهم ، فلا يقع على صفة الوجوب الا اذا أتى به بقصد التوصل الى ذلك الواجب لابقصد التفرج والتونس فانه لو كان مراده هذا فليس بتلك الغرابة ولا يبعد أن يكون نظر صاحب المعالم (رحمه الله) ـ في قوله ان وجوب المقدمة مخصوص بصورة ارادة ايجاد ذي المقدمة

ايضا _ الى هذا المعنى أي يشترط فى وقوع المقدمة المحرمة ذاتا بصفة الوجوب ان يكون مريداً لذي المقدمة لانه يأتي بالمقدمة بقصد التفرج والتونس وهناك احتمالات اخر فى كلام شيخنا الاعظم (ره) لاحاجة الى ذكرها بعد وضوح المطلب .

واما ماذهب اليه صاحب الفصول (قده) من القول بوجوب المقدمة الموصلة ، ففيه ان الايصال إذا كان قيداً للوجوب يلزم طلب الحاصل واذا كان قيداً للواجب يلزم الدور (اما لزوم طلب الحاصل فى الشق الاول) فلان الوجوب لو كان مشروطاً بوجود ذي المقدمة ، فلابد ان يكون مشروطا بوجود نفس المقدمة ايضا لتوقف وجود ذي المقدمة على وجودها على الفرض والا ليست بمقدمة . واشتراط وجوب شيء بوجود ذلك الشيء عين طلب الحاصل . و (اما لزوم الدور فى الشق الثاني) فمن جهة ان الايصال لو كان قيداً للواجب لكان وجود ذي المقدمة من المقدمات الوجودية بوجود المقدمة فكل واحد من المقدمة وذي المقدمة يكون مقدمة للآخر فيتوقف وجود كل واحد منها على وجود الآخر وهذا عين الدور .

و (يرد عليه) أيضاً انه لو كان معروض الوجوب مركبا من الذات وقيد الايصال ، فتكون الذات جزءاً لما هو معروض الوجوب . ولاشك في توقف الكل على الجزء فتكون الذات مقدمة للمقدمة فاما ان يعتبر ايضاً فيه قيد الايصال فيعود الكلام ايضاً بمثل ماقلنا فان قال بعدم اعتبار هذا القيد في بعض هذه الصور فليكن من أول الامر كذلك وإلا فيتسلسل وهو محال وايضا يرد عليه ان المكلف لو أتى بذات المقدمة من دون حصول قيد الايصال وترتب ذي المقدمة عليها فاما ان يسقط الامر الغيري بالمقدمة فذلك آية ان معروض الوجوب هي ذات المقدمة لاهي مع قيد الايصال واما ان لايسقط فيلزم طلب الحاصل .

ثم إن استاذنا المحقق (قده) صحح القول بالمقدمة الموصلة بطريق آخر يسلم عن الاشكالات التي اورد عليها وهو ان معروض الوجوب هي الذات ولكن لامطلقا عن الايصال وعدم الايصال ولامقيدة بالايصال لعدم امكان التقييد للزوم تلك المحاذير

وإذا امتنع التقييد امتنع الاطلاق ايضا ، لما سيجيء في مبحث المطلق والمقيد إن شاء الله تعالى من ان التقابل بين الاطلاق والتقييد تقابل العدم والملكة ، فنفس الدليل على عدم إمكان التقييد دليل على عدم إمكان الاطلاق فيكون معروض الوجوب عنده حصة من الذات لا تنفك عن الايصال ويعبر عن هذا بالحصة التوأمة مع وجود ذي المقدمة، وترتبه عليها بحيث لا يكون مقيداً ولا مطلقاً بالنسبة الى وجود ذي المقدمة (وبعبارة اخرى) كما ان وجود زيد غير سائر افراد الانسان كذلك الحصة التوأمة مع وجود ذي المقدمة من تلك الذات غير سائر الحصص في حد نفسه من دون احتياج الى تقييده بشيء ، فقولنا الحصة التوأمة مع وجود ذي المقدمة ليس تقييداً لتلك الحصة حتى تلزم تلك المحاذير بل للاشارة الى تلك الحصة التي هي غير سائر الحصص من دون احتياج الى التقييد ، بل القيد والتقييد كلاهما خارجان عنها وبهذا البيان صحح تعلق الامر بالحصة التي هي توأمة مع قصد القربة من طبيعة الصلاة من دون تقييد الصلاة بها حتى تلزم المحاذير المذكورة هناك . (وبعبارة اخرى) مطلوبية المقدمات من شؤون مطلوبية ذي المقدمة ، والغرض من مطلوبية كل مقدمة سد باب عدم من اعدام ذي المقدمة ، وليس كل سد باب عدم من اعدامه مطلوبا مستقلا بل المطلوب ـ فى الحقيقة ـ جميع هذه السدود فكل واحد من هذه السدود مطلوب في ضمن المجموع لا مستقلا فمطلوبية كل سد في حال سائر السدود لا مقيداً بها ولا مطلقا عنها فينتج ان معروض الوجوب وما يقع بصفته في الخارج ليس هي الذات المطلقة او المقيدة بقيد الايصال ، بل هي الذات التوأمة مع الايصال . هذا ما فهمناه من كلامه وسمعناه منه (ره) مراراً .

و (فيه) ان تحصص الطبيعة بواسطة تقيدها بقيد فالحصة هي الطبيعة المقيدة بقيد ، بحيث يكون التقيد داخلا والقيد خارجا . واما لو قطعت النظر عن القيد والتقييد جميعاً ـ كما هو مدعاه فى المقام ـ فلا حصة في البين أصلا .

وأما ما أفاده المحقق صاحب الحاشية (ره) من أن الواجب هي ذات المقدمة

من حيث الايصال لا المقدمة الموصلة ، فلعل مراده ذلك المعنى الذي حكيناه عن استاذنا المحقق (ره) أي الواجب ليس ذات المقدمة مطلقاً ، بل من حيث وقوعها في سلسلة علل وجود ذي المقدمة وكونها في ضمنها بحيث لو وجدت مستقلة منفردة ولم تكن في ضمن سائر مقدمات وجود ذي المقدمة وأجزاء علته التامة لم تكن تتصف بالوجوب . (وبعبارة اخرى) يكون حال المقدمة ـ من ناحية كونها معروضة للوجوب ـ حال الأجزاء الواجب النفسي الارتباطي فكما أنه هناك لو أوجد المكلف بعض الاجزاء دون البعض الآخر لما اتصف البعض الذي أتى به بالوجوب لان وجوبه في ضمن وجوب الكل ، ومطلوبيته في ضمن مطلوبية الجميع كل ذلك من دون أن يكون وجوبها أو ما هو الواجب مقيداً بالايصال ووجود ذي المقدمة حتى تلزم تلك المحاذير .

(وأنت خبير) بأن القول ـ بكون معروض الوجوب مقيداً بالايصال ـ عين القول بالمقدمة الموصلة الذي أنكره أشد الانكار وتلزم منه المحاذير المذكورة . نعم لا يرد عليه ماتوهم من أن التقييد إذا كان ممتنعا فيتحقق مقابله أي الاطلاق ، فيلزم أن تكون الذات مطلقا ـ أي سواء حصل الايصال أو لم يحصل ـ معروضة للوجوب ، لأن هذا التوهم مبني على أن يكون التقابل بين الاطلاق والتقييد تقابل الايجاب والسلب لا العدم والملكة فامتناع التقييد ـ حينئذ ـ يكون دليلا على الاطلاق ، وتكون الذات المطلقة معروضة للوجوب .

وأما بناء على ماهو الحق عندنا من أن التقابل بينهما تقابل العدم والملكة ـ كما تقدم وسيجيء مفصلا في مبحث المطلق والمقيد إن شاء الله تعالى ـ فليس امتناع التقييد دليل الاطلاق بل يكون دليلا على امتناع الاطلاق أيضاً فالمعروض للوجوب هي الذات المهملة لا مطلقة ولا مقيدة وهذا هو الحق الذي يجب المصير اليه ، ولو لم يكن مقيداً بالايصال فهذا هو عين القول بأن معروض الوجوب هي الذات المهملة .

ثم إنه لو شككنا في وجوب المقدمة ولم يقم دليل لا على الوجوب ولا على عدمه

ووصلت النوبة الى الأصل العملي فليس أصل عملي في نفس المسألة الاصولية أي الملازمة بين وجوب ذي المقدمة وبين وجوب مقدماتها ، لأن الملازمة لو كانت بينهما فلا يمكن انفكاكها حتى يحصل الشك في البقاء بل تكون باقية قطعا ولو لم تكن من أول الأمر فلا تحدث بعد ذلك يقينا . وهذا هو المراد بقولهم أن الملازمة بين شيئين أزلية وجوداً وعدما بل وأبدية كذلك وأما في المسألة الفقهية فاستصحاب عدم وجوبها عند وجوب ذي المقدمة وإن كان يجري من حيث تمامية أركانه لليقين السابق بعدم وجوبها والشك فعلا فيه للشك في الملازمة ، لكن جريانه موقوف على أن يكون له أثر عملي يكون حكم الشارع بابقائه وعدم نقضه بلحاظ ذلك الأثر . وليس ههنا أثر عملي في البين ، لأن اتيان المقدمة لازم بحكم العقل بعد وجوب ذي المقدمة ولزوم إتيانه بحكم الشرع لتوقف وجوده عليها فليس أثر عملي للبناء على عدم الوجوب بحكم الاستصحاب حتى يبنى عليه .

(تتميم في ثمرة البحث عن هذه المسألة)

وقد ذكروا لها ثمرات ، وهي :—

١ ـ أنه بناء على القول بوجوب المقدمة تكون عبادة تاركي الضد الواجب الأهم باطلة كالصلاة لتاركي الازالة بناء على أن يكون ترك الضد مقدمة وجودية لاتيان الضد الآخر فيكون ترك الصلاة واجباً لكونه مقدمة للازالة الواجبة ، فيكون فعلها حراما لأن الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضده العام . والضد العام للترك الواجب هو الفعل فتكون العبادة باطلة (وفيه) أن ترك أحد الضدين ليس مقدمة لفعل الضد الآخر . وسيجيء تحقيق ذلك في مبحث الضد إن شاء الله تعالى .

٢ ـ تحقق الامتثال باتيان المقدمة لو نذر أن يأتي بواجب بناء على القول بوجوب المقدمة . (وفيه) أن مثل هذا الأمر لا يمكن أن يقع ثمرة ونتيجة للمسألة الاصولية لما ذكرنا مراراً من أن نتيجة المسألة الاصولية هي التي تكون كبرى في قياس الاستنباط، وإلا فليست المسألة اصولية أو هي ليست نتيجتها ومن أوضح الواضحات

أن بر النذر باتيان المقدمة لو نذر أن يأتي بواجب ـ بناء على القول بوجوب المقدمة ـ لا يستنبط منه حكم شرعي كلي البتة فلا يمكن جعله كبرى في قياس الاستنباط .

٣ ـ حصول الفسق عند ترك كل واجب ، لأن كل واجب أو أغلب الواجبات لا بد من أن تكون له مقدمة واحدة ـ على الأقل ـ فيكون ترك ذلك الواجب مع ترك مقدمته ترك واجبين ، فيتحقق عصيانان فيصير اصراراً على المعصية ويحصل الفسق . (وفيه) أن ترك كل واجب ليس فيه إلا معصية واحدة وذلك من جهة حصول ترك الواجب بترك أول مقدمة من مقدماته وامتناع اتيانه بدونه فيتحقق العصيان من ذلك الحين ففي كل واجب لا يتحقق إلا عصيان واحد ولو كان له الف مقدمة . نعم في باب الامتثال تكون اطاعات وامتثالات متعددة لو كانت له مقدمات متعددة (وبعبارة اخرى) فرق بين باب الامتثال وباب الاطاعة وبين باب العصيان ففي باب الاطاعة والامتثال حيث أنه تكون أوامر متعددة حسب تعدد المقدمات وباطاعة بعض تلك الأوامر لا يسقط البعض الآخر فقهراً تحصل الامتثالات المتعددة باطاعة تلك الأوامر المتعددة وهذا بخلاف باب العصيان ، فانه بعصيان أحد تلك الأوامر يمتنع عليه الواجب فيسقط جميع تلك الأوامر فلا يبقى مجال لتحقق عصيان آخر . وهذا معنى قولهم إن لكل واجب عصيان واحد ولو كان له الف مقدمة .

٤ ـ توسعة دائرة التقرب بالمقدمة بناء على القول بوجوبها ، خصوصاً إذا كانت المقدمة عبادية وذلك من جهة أنه إذا أتى بقصد الأمر المتعلق بها تكون عبادة فتكون عبادية المقدمة من نتائج وجوبها شرعا . (وفيه) أنه إن كان المراد أنها ـ بواسطة تعلق الأمر الشرعي بها ـ تصير عبادة بالمعنى الأخص ، فهذا خلاف الواقع قطعاً ، لأن وجوب المقدمة ـ على فرض القول به ـ وجوب توصلي لا تعبدي . (وإن كان المراد) إمكان التقرب بها وتحصيل القرب والأجر والثواب باتيانها فهذا يمكن ولو لم نقل بوجوبها الشرعي ، لانه إذا أتي بالمقدمة بقصد التوصل الى ذي المقدمة وماهو محبوب للمولى تحصل هذه الامور ولو لم نقل بتعلق الأمر الشرعي بها .

٥ ـ أنه لو أمر الشخص بفعل له مقدمة وجودية فبناء على القول بملازمة الأمر بشيء مع الأمر بمقدمات وجود ذلك الشيء فيكون أمره بذلك الشيء علة لأمره بالمقدمات فكما يستحق المأمور الأجرة على نفس ذلك الشيء من الآمر ـ لأنه فعله بأمره ـ فكذلك يستحق الاجرة على ايجاده المقدمات لعين تلك الجهة . (وفيه) أن استحقاقه الاجرة على المقدمات ليس متوقفاً على ملازمة الأمر بالشيء مع الأمر بمقدماته بل يكون مستحقاً للاجرة على المقدمات ، لمكان تلك اللابدية العقلية .

٦ ـ عدم جواز أخذ الاجرة على المقدمة لو قلنا بوجوبها بناء على عدم جواز أخذ الاجرة على الواجبات . (وفيه) أنه على فرض تمامية هذا الكلام كلية والتصديق بأن كل واجب ـ نفسياً كان أو غيريا ـ لايجوز أخذ الاجرة عليه لايمكن أن يكون مثل هذه الثمرة ثمرة للمسألة الاصولية ونتيجتها ، لما ذكرنا في بعض الثمرات السابقة من عدم وقوعها كبرى فى قياس الاستنباط أي القياس الذي يستنبط منه حكم كلي فرعي شرعي فثمرة البحث في هذه المسألة ليست إلا ثبوت الملازمة أو عدمها . ولا شك في أنها تقع كبرى في قياس يستنبط منه الحكم الكلي الالهي ، وهو وجوب المقدمة وجوبا شرعيا غيريا على تقدير وعدم وجوبه على تقدير آخر .

المبحث السابع في الضد

(فصل)

(في أن الأمر بالشيء هل يقتضي النهي عن ضده أو لا) ؟

وتوضيح هذا المطلب يتم برسم امور :

(الأول) ـ أن المراد من الأمر ليس خصوص الأمر اللفظي ـ حتى يتوهم أن الاقتضاء يكون بنحو الدلالة اللفظية الوضعية مطابقة أو تضمناً أو التزاما ، بل المراد أن وجوب الشيء مطلقا ـ سواء كان ذلك الوجوب مفاد اللفظ أو الاجماع أو الدليل العقلي ـ هل يقتضي النهي عن ضده أو لا ؟ ولذلك عدت هذه المسألة من المسائل الاصولية العقلية لا من مباحث الألفاظ ، ويكون حالها حال المسألة السابقة أي مسألة

مقدمة الواجب ، كما تقدم وجهه وإنما ذكروها في مباحث الألفاظ ، لأنهم لم يفردوا باباً للمسائل العقلية وحيث أنه غالبا تكون الواجبات مفاد الأوامر اللفظية فلعله بهذه المناسبة ذكروها فى مباحث الألفاظ ، ومن الواضحات أنه لا خصوصية لخصوص اللفظ فى المقام . وأما كونها من المسائل الاصولية فلما ذكرنا مراراً من أن المناط في كون المسألة اصولية هو وقوع نتيجة البحث عنها في طريق استنتاج الحكم الفرعي الكلي (وبعبارة اخرى) تكون واسطة في الاثبات للمحمولات الفقهية بالنسبة الى موضوعاتها ، ومعلوم أن مسألتنا كذلك لأنه ـ على تقدير الاقتضاء ـ تكون واسطة لاثبات الحرمة للضد كالصلاة التي هي ضد للازالة الواجبة مثلا ، وعلى تقدير العدم يثبت عدم الحرمة . وقد ظهر مما تقدم أنه ليس المراد من الاقتضاء إحدى الدلالات الثلاث في مقام الاثبات ، بل المراد به الاقتضاء في مقام الثبوت .

(الثاني) ـ أن المراد بالضد ليس هو الضد الاصطلاحي الحكمي الذي هو عبارة عن أمر وجودي يكون بينه وبين أمر وجودي آخر غاية الخلاف ويتعاقبان على موضوع واحد ، بل المراد مطلق المنافي والمعاند ولو كان أمراً عدمياً كنقيض الشيء أعني عدمه وبهذه الجهة يقولون ان ترك الازالة مثلا ضد عام لها ، مع أنه نقيضها . وأما تسميته بالعام فمن جهة ملاءمته واجتماعه مع كل واحد من الاضداد الخاصة ، فترك الازالة ـ مثلا ـ يلائم ويجتمع مع الصلاة والأكل والشرب والنوم والسكوت وهكذا سائر الافعال والحركات والسكنات .

(الثالث) ـ أنه إذا تبين ماذكرنا فالكلام يقع فى مقامين :

(الاول) ـ في الاقتضاء وعدمه بالنسبة الى ضده العام ، فنقول : ـ بعد ماتقدم ـ أن الاقتضاء ليس ههنا باعتبار الدلالة اللفظية ، بل هو من باب حكم العقل ، فاما أن يكون المراد من النهي الحرمة التي هي اعتبار تشريعي ، وإما أن يكون المراد منه منشأ هذا الاعتبار أعني الكراهة التي هي من الكيفيات النفسانية والاعراض البسيطة الخارجية (فان كان هو الاول) فلا وجه للقول بأن اعتبار وجوب شيء ملازم عقلا لاعتبار حرمة ترك ذلك الشيء ، بل يمكن تفكيك أحد الاعتبارين عن الآخر

لأنهما معتبران يحتاج كل واحد منهما الى اعتبار مستقل ، وذلك كما أنه لو كان هناك مجعولان تكوينيان بحيث يكون لكل واحد منهما وجود مستقل يحتاجان الى جعلين مستقلين تكوينيين ، كذلك الحال بالنسبة الى الامور الاعتبارية . ولا ملازمة بين الجعلين في المقام ، لان أحدهما ليس علة للآخر ولا كلاهما معلولان لعلة واحدة والتلازم منحصر في هذين القسمين (وإن كان هو الثاني) فربما يكون مريداً وطالباً لشيء وغافلا عن تركه غير ملتفت اليه أصلا ، حتى يكون كارها له ، نعم لو كان المراد الكراهة التقديرية أي بحيث لو التفت اليه لكان يكرهه فلا بأس به ، ويكون مثل هذا المعنى من لوازم طلب الشيء وإرادة وجوده لا الكراهة الفعلية مطلقا وعلى كل حال .

(وبعبارة اخرى) كراهة ترك الشيء والمنع عنه من لوازم طلب وجوده وإرادته لو التفت اليه ولم يكن مغفولا عنه ، فحينئذ لو التفت اليه فعلا وحصلت له الكراهة الفعلية بالنسبة اليه ، فلا شك في أنه يكون منشأ لاعتبار حرمته . وأما لو كان غافلا عنه غير ملتفت اليه فهل تكون تلك الكراهة التقديرية موجبة لاعتبار حرمته حتى يكون المجعول في كل واجب حكمين أحدهما وجوب الفعل والثاني حرمة تركه ؟ فلا يخلو عن إشكال ، لان وجود حكمين فعليين ـ كذلك ـ يحتاج الى مصلحة ومفسدة فعليتين . والالتزام بهما في كل واجب كما ترى .

ومما ذكرنا ظهر لك بطلان القول بأن الامر بالشيء عين النهي عن ضده العام وذلك من جهة وضوح عدم كون وجوب الشيء عين حرمة تركه لما ذكرنا من أنهما اعتباران مختلفان من حيث أنفسهما ومن حيث منشأ اعتبارهما ، ومن حيث موضوعهما لان موضوع أحدهما فعل الشيء ، وموضوع الآخر تركه ، فتشكل قضيتان مختلفتان موضوعا ومحمولا وبحسب منشأ اعتبار المحمول وحديث انطباق ترك الترك على الفعل كلام وهمي إن كان مرادهم بذلك كون الفعل مصداقا حقيقياً له ، ولذلك عدل صدر المتألهين عن تعريف المشهور للتناقض بأن نقيض كل شيء رفعه وزاد كلمة اخرى ، وهي قوله (أو مرفوع به) وذلك لان الوجود ليس رفعا للعدم بل يرتفع به العدم

من باب أن النقيضين لا يجتمعان .

وأما القول بدلالته عليه بالتضمن بمعنى أن النهي عن الترك جزء مفاد الوجوب لأن مفاد الوجوب مركب من طلب الفعل مع المنع عن الترك فقد ظهر فساده مما تقدم سابقا من أن مفاد الوجوب والاستحباب من ناحية الطلب والارادة شيء واحد لافرق بينهما وإنما الفرق باتيان الترخيص في الترك في ناحية الاستحباب دون الوجوب (وبعبارة اخرى) طبع الطلب والارادة يقتضي الوجوب إلا إذا جاء ترخيص في الترك ، والاستحباب يحتاج الى مؤونة زائدة دون الوجوب ، ولذلك يقولون إن اطلاق الطلب يقتضي الوجوب .

(المقام الثاني) ـ فى دلالة الامر بالشيء على النهي عن ضده الخاص والقول ـ بالعينية أو التضمن فى هذا القسم بمعنى كون النهي عن الضد الخاص جزءاً لمدلول الامر بالشيء لا الدلالة اللفظية التضمنية التي هي إحدى الدلالات الثلاث الوضعية اللفظية لما عرفت أن محل البحث أعم من اللفظ ـ لاوجه له أصلا ، ولا قائل بهما أيضاً على ماهو ظاهر الكلمات .

واستدل القائلون بالدلالة بطريقين : (أحدهما) ـ ملازمة فعل الضد لترك الاضداد الخاصة ، مثلا فعل الازالة التي هي واجبة ملازم لترك الصلاة وهكذا مع ترك سائر الاضداد والمتلازمان لابد وأن يكونا متفقين ومتوافقين في الحكم فيكون ترك الاضداد واجباً فيكون فعلها حراما وهو المطلوب . (وفيه) أنه إن كان المراد من ملازمة فعل الواجب لترك جميع الاضداد الخاصة حتى السكوت التلازم من الطرفين كما هو ظاهر هذه اللفظة ، فهذه الدعوى لاصغرى لها ولا كبرى (أما) عدم الصغرى فمن جهة أن اللزوم يكون من طرف واحد فقط وهو لزوم فعل كل واجب مع ترك كل واحد من أضداده الخاصة . و (أما) ترك كل واحد منها ليس ملازما مع فعل الواجب إلا في الضدين الذين لاثالث لهما أو فى العدم والملكة والثاني خارج عن محل الفرض ، ويدخل فى القسم الاول إذا كان في الموضوع القابل أي يدخل

فى الضد العام لا الخاص . وأما إن كان فى الموضوع غير القابل فليس عدم أحدهما ملازما لوجود الآخر ، إذ يمكن ارتفاعهما جميعاً .

(أما ماربما يقال) من أن ترك الجامع بين جميع الاضداد الخاصة ملازم لفعل ذلك الضد لان ترك الجامع بترك الجميع حتى السكوت ، لانه أيضاً من الاضداد الخاصة وذلك من جهة أن انعدام الطبيعه بانعدام جميع أفرادها فيصح ادعاء وجود التلازم بين فعل الواجب وترك الجامع بين الاضداد الخاصة حتى فى الضدين الذين لهما ثالث، ولا فرق في وجود التلازم من الطرفين بين ماليس لهما ثالث وبين مالهما ثالث إلا أن طرف الملازمة فى الاول ترك الضد الخاص ، وفي الثاني الجامع بين الاضداد الخاصة . وهذا الفرق ليس بفارق لان الجامع بين التروك ـ أي تروك الاضداد الخاصة ـ إذا كان واجباً فيسري الى نفس الاضداد الخاصة لانطباقه عليها ، فيحرم فعل الجميع ، لوجوب ترك الجميع على الفرض فيثبت المدعى .

ففيه (أولا) ـ أن تصوير الجامع ـ بين السكوت وعدم صدور فعل منه الذي هو أحد الاضداد وبين سائر الافعال الوجودية ـ لايخلو عن غموض واشكال .

و (ثانياً) ـ أنه على فرض إمكان ذلك ببعض التمحلات لايكون ذلك المفهوم الانتزاعي المنطبق على الكل قابلا لان يجعل مرآة ليحكم به على وجوب جميع الاضداد الخاصة من السكوت وسائر الافعال الوجودية وذلك من جهة أن القضية الحقيقية التي نقول فيها بسراية الحكم الى الافراد يكون ذلك من جهة أن ملاك الحكم في الطبيعة بوجودها الساري والخطاب يتبع الملاك ، فقهراً جميع وجودات الطبيعة يكون محكوما بذلك الحكم . وأما فيما نحن فيه فعلى فرض تصوير وجود الجامع ببعض التكلفات ليس إلامفهوما انتزاعياً غيرموجود فيه مناط الحكم أصلا . (وبعبارة اخرى) ليست هناك طبيعة متأصلة لها وجود سار بحيث تكون متحدة مع جميع الافراد . نعم المفاهيم الانتزاعية إذا تعلق بها بنحو القضية الكلية ، فلابد وأن يكون ذلك المفهوم كناية واشارة الى العناوين الخاصة فموضوع الحكم ومافيه الملاك

ـ في الحقيقة ـ هو نفس تلك العناوين الخاصة فيعود المحذور وهو عدم التلازم بين نفس تلك العناوين مع الضد المأمور به من الطرفين ، وعلى فرض غض النظر عن جميع ما ذكرنا والقول بوجود التلازم في الضدين الذين لهما ثالث كما أنه موجود في الذين لا ثالث لهما يقيناً ، فالكبرى ـ وهي لزوم كون المتلازمين في الوجود متوافقين في الحكم ـ مما هو واضح البطلان . لان مناط الحكم ربما يكون في أحدهما دون الآخر فيكون وجوده في فاقد الملاك جزافاً . وأما توهم أن لزوم الموافقة في الحكم مناطه أن يكون المحكوم بالوجوب مثلا لا ينفك عن ذلك الشيء ولو كان هو الآخر ينفك عنه (وبعبارة اخرى) ولو كانت الملازمة من طرف واحد ففي غاية السقوط لوضوح أن لوازم الشيء لا يجب أن تكون محكومة بحكمه ، ولم يدع أحد ذلك . وانما التوهم في مورد التلازم فقط . وكون الجعل في أحد المتلازمين ملازماً للجعل في الآخر دعوى بلا بينة وبرهان وهكذا إرادة أحدهما مع إرادة الآخر .

ومما ذكرنا ظهر عدم تمامية ما احتمله شيخنا الاستاذ (قده) في الضدين الذين ليس لهما ثالث : من أن وجوب أحدهما ـ ملازم عرفاً كالحركة مثلا لوجوب عدم الآخر كالسكون ولعل السر في هذا التوهم هو أن غالب موارد الضدين الذين لا ثالث لهما من قبيل العدم والملكة . وقد اشتبهوا في تسميتهم إياها بالضدين ، فحينئذ يكون داخلا في القسم الاول أي النهي عن ضده العام كما تقدم .

(الطريق الثاني) ـ مقدمية ترك أحد الضدين للضد الآخر الواجب ، مثلا ترك الصلاة مقدمة للازالة الواجبة فيكون واجباً فيكون فعلها ـ الذي هو ضد للازالة الواجبة ـ حراماً وهو المطلوب . والاقوال في هذه المسألة أي مسألة مقدمية الضد للضد وجوداً وعدماً مختلفة متعددة :

(الاول) ـ هو توقف وجود كل واحد منهما على عدم الآخر توقف وجود الشيء على عـدم مانعه وتوقف عدم كل واحد منهما على وجود الآخر بعد وجود المقتضي له مع شرائط توقف عدم الشيء على وجود مانعه في ذلك الحين .

ونسب هذا القول الى الحاجبي والعضدي .

(الثاني) ـ توقف وجود كل واحد منهما على عدم الآخر بدون توقف عدم كل واحد منهما على وجود الآخر . وهذا القول هو قول القائلين بمقدمية ترك الضد لفعل الضد الآخر كصاحب الحاشية وصاحب القوانين (ره) ومستند هذا القول هو أن وجود الضد مانع عن وجود الضد الآخر ، ولا شبهة فى أن عدم المانع من اجزاء علة وجود الشيء فيكون وجود الضد متوقفا على عدم الضد الآخر . وأما عدم الضد فليس متوقفاً على وجود الضد الآخر لامكان ارتفاعهما وفي الضدين الذين ليس لهما ثالث . ولو لم يمكن ارتفاعهما ولكن ذلك ليس من جهة أن وجود أحدهما علة لعدم الآخر بل من جهة أنه إذا فرض أنه لاثالث لهما ولا يمكن خلو الموضوع عنهما فدائما علة وجود أحدهما موجود لاأن وجود أحدهما علة لعدم الآخر ، ولا يمكن اجتماع العلتين فى الوجود وإلا يلزم اجتماع الضدين ولا ارتفاعهما وإلا يلزم خلو الموضوع عنهما وقد اشرنا آنفاً الى أن الضدين الذين لاثالث لهما بحيث لايجتمعان ولا يرتفعان لاينطبق على غالب الموارد التي توهموا أنها من هذا القبيل ، بل تلك الموارد من قبيل العدم والملكة . (وبعبارة اخرى) عدم كل واحد منهما مستند الى عدم وجود مقتضيه لاالى وجود المانع بعد وجود المقتضي وجميع الشرائط . وذلك من جهة عدم امكان وجود المقتضي لكلا الضدين . و (توهم) امكان ذلك إذا كان المقتضيان إرادتين من شخصين ، فيريد أحدهما هذا الضد والآخر يريد الآخر فيتحقق المقتضيان لكلا الضدين (مدفوع) بأن الشخصين إما متكافئان في القوة والقدرة فلا تبقى لكليهما إرادة ، وإما أحدهما غالب فيوجد على طبق إرادته ويدفع الآخر والآخر مغلوب لايمكن له أن يوجد مراده فلا تبقى له وحده ارادة فعدم وجود مراده مستند الى عدم ارادته لاالى وجود الضد الآخر . والسر في ذلك أن العاقل اذا علم بعدم قدرته على ايجاد شيء فلا يريده فاذا كان هذا العلم من أول الأمر فلا تحدث تلك الارادة وأما اذا حصل هذا العلم بعدما أراد ولكن وجد المزاحم الغالب فلا يبقى بل تنعدم

ارادته . وعلى كل حال عدم وجود مراد الشخص المغلوب في قدرته مستند الى عدم بقاء إرادته لا الى وجود الضد الآخر ، فليس العدم ـ في أي وقت من الاوقات ـ مستنداً الى وجود الضد الآخر . وهذا هو منشأ هذا التفصيل بين الوجود والعدم .

(الثالث) ـ توقف عدم كل واحد منهما على وجود الآخر توقف عدم الشيء على مانعه من دون العكس ، ويمكن أن يكون مستند هذا الوجه والاحتمال هو أنه بعد ماوجد المقتضي لأحد الضدين مع جميع شرائط وجوده ، فلابد وأن يكون العدم بواسطة المانع أي الضد الآخر . وأما وجود الضد فلابد وأن يكون بعد وجود المقتضي له وشرائطه . وفي هذا الظرف لايمكن أن يكون الضد الآخر مانعا حتى يكون عدمه من قبيل عدم المانع لهذا الضد وذلك لما ذكرنا من عدم امكان الجمع بين المقتضيين للضدين في عالم الوجود .

(الرابع) ـ التفصيل الذي صدر من المحقق الخوانساري (قده) في القول الثاني وهو الفرق بين الضد الموجود ، فيكون وجود الضد الآخر متوقفاً علي عدمه دون المعدوم فان وجود الآخر ـ حينئذ ـ غير متوقف على عدم هذا الضد المعدوم مثلا وجود الازالة متوقف عنده على عدم الصلاة لو كانت الصلاة موجودة أي كان المكلف في حال الاشتغال بالصلاة ، إذ لافرق في وجود الضد بين أن يكون قاراً تجتمع أجزاؤه في الوجود كالجلوس في المكان الفلاني أو لايكون كذلك كالصلاة . وأما لو لم تكن الصلاة مثلاً موجودة فلا يتوقف وجود الازالة على عدم الصلاة . وذلك من جهة أن الصلاة ـ مثلا ـ في ظرف عدمها لايمكن أن تكون مانعة حتى تتوقف الازالة على عدمها وذلك لما ذكرنا من أنه بعد وجود المقتضي وجميع الشرائط للازالة لايمكن وجود المقتضي للصلاة التي هي ضد للازالة حتى تكون الصلاة مانعة عن الازالة وأما مع وجود الصلاة فلا محالة تكون مانعة عن الازالة .

(الخامس) ـ عدم التوقف من الطرفين بأن لايكون وجود أحد الضدين متوقفاً على عدم الآخر ولا عدم أحدهما علي وجود الآخر ، وهذا القول ذهب اليه

جميع من أساتيذنا (ره) وفاقا لجمع من المحققين ، وهو الحق الموافق للتحقيق وسائر الاقوال والوجوه المذكورة باطلة (أما الاول) فلأنه دور واضح و(أما الثاني) فقد ذكر شيخنا الاستاذ (ره) في وجهه أن مرتبة مانعية المانع متأخرة عن وجودالمقتضي ومن وجود جميع الشرائط ، بمعنى أن الرطوبة ـ مثلا ـ لايمكن أن يقال : إنها مانعة عن احتراق الجسم إلا بعد وجود النار ومماستها مع الجسم القابل للاحتراق . نعم يمكن أن يكون وجود الرطوبة فى الجسم القابل للاحتراق قبل وجود النار وقبل مماستها لذلك الجسم ولكن اتصافها بصفة المانعية وفعليةهذه الصفة فيها لايمكن إلا بعد وجود المقتضي للاحراق وجميع شرائطه . وعلى هذا الاساس ينكر إمكان كون شيء شرطاً لشيء وضده مانعاً عنه ، لأن مانعية الضد لاتتحقق إلا بعد وجودالشرط الذي هوعبارة عن الضد الآخر . وبعد وجود ذلك الضد الذي هو شرط يمتنع وجود هذا الآخر الذي يدعى أنه مانع ، وإلا يلزم اجتماع الضدين . ومع امتناع وجوده كيف يمكن أن يكون مانعا ؟ ولذلك اعترض على صاحب الجواهر (قده) استفادته من موثقة ابن بكير شرطية كون لباس المصلي من المأكول اذا كان من الحيوان ، ومانعية كونه من غير المأكول .

اذا تقرر ذلك فنقول توقف وجود الازالة على عدم الصلاة ـ مثلا ـ لابد وأن يكون من جهة عدم المانع أي حيث أن وجود الصلاة مانع عن وجود الازالة وعدم المانع من أجزاء علة الشيء والعلة لابد وأن توجد بجميع أجزائها وخصوصياتها حتى يوجد المعلول ، ومن جملتها عدم المانع . وقد تبين أن كون الصلاة مانعة عن وجود الازالة لايمكن الا بعد وجود المقتضي للازالة ووجود جميع شرائطها . وقدعرفت مما تقدم أنه اذا وجد المقتضي للازالة لايمكن أن يوجد المقتضي للصلاة أصلا ، لما ذكرنا من عدم إمكان اجتماع المقتضيين للضدين في عالم الوجود ، ففي هذاالفرض ـ أي في فرض وجود المقتضي للازالة ـ لابد وأن تكون الصلاة معدومة ، لعدم وجودالمقتضي لها ومع انعدامها كيف تكون مانعة عن وجود الازالة .

وحاصل الكلام أنه مع عدم وجود المقتضي للازالة لامعنى لمانعية الصلاة عنها لما ذكرنا من توقف فعلية المانعية على وجود المقتضي للممنوع ، ومع وجود المقتضي لها لايبقى مجال لوجود المقتضي للصلاة مثلا ولا يحدث أو لايبقى بعد حدوثه فتكون الصلاة حينئذ وفى ذلك الحين معدومة ، فكيف يمكن أن يكون مانعا فليس عدمها من قبيل عدم المانع حتى تكون الازالة متوقفة عليه ، فظهر مما ذكرنا أن وجود أحد الضدين لايمكن أن يكون متوقفاً على عدم الآخر توقف الشيء على عدم مانعه لاستلزام ذلك وجود المقتضي للضدين مع وجود جميع شرائطها وقد تبين عدم امكان ذلك .

و (أما) ماربما يتوهم من إمكان ذلك والالايتحقق المانع في مورد من الموارد لان أثر المانع ـ دائماً ـ ضد للممنوع الذي هو أثر لمقتضية الموجود ، فالمقتضي لكلا الضدين ـ دائما ـ موجود في ذلك الباب (ففيه) أولا ـ أن المانع لايقتضي أثراً يكون ضداً للاثر الممنوع مثلا الرطوبة لاتقتضي أثراً مضاداً للاحراق ، بل توجب عدم قابلية الجسم المرطوب للاحتراق وتأثير النار فيه وهكذا الترس مثلا حيث أنه جسم صلب لايقبل التأثر بالسيف ، لاأنه يقتضي وجود شيء يكون ضداً للقطع الذي هو أثر السيف حتى تقول بأن المقتضي لكلا الضدين موجود فى المفروض (وبعبارة اخرى) عدم قابلية الجسم المرطوب للاحتراق أو الجسم الصلب للانقطاع والتأثر بالسيف ليسا أثرين للرطوبة والترس حتى يكونان ضدين للاحتراق والقطع الذين هما من آثار النار والسيف ، لان عدم قابلية المحل أمر عدمي لامعنى لان يقال انه ضد للاحراق أو القطع مثلا .

(فان قلت) إن نفس الرطوبة في الجسم ضد للاحتراق وهكذا الصلابة ضد القطع . والمفروض أن المقتضي وجد لكليها أما بالنسبة الى المانع ـ أي الرطوبة والصلابة مثلا ـ فالمفروض وجودها فلابد وأن يكون المقتضي لها موجوداً أيضا ، واما بالنسبة الى الممنوع فالمفروض ايضا وجود المقتضي له والا لايصدق المانع على

المفروض مانعاً ، وهو خلف (قلنا) ان الرطوبة والصلابة مثلا ليسا ضدين للاحتراق والقطع ، بل الجسم المائي ليس قابلا للاحتراق فمادام الماء موجوداً فى الجسم يمنع عن احتراق الجسم ، لا أن الماء الموجود في الجسم ضد للاحتراق وصلابة الجسم تمنع من قبول الجسم للانقطاع بسهولة لأنها ضد للقطع . ولذا لو كان السيف حاداً كثيراً ، واليد الضاربة قوية جداً وجنس السيف من الصلب الجيد ربما يقطع الترس ولو كان من الفولاذ .

(وثانياً) ـ أن كلامنا فى الافعال الاختيارية المضادة ولاشك فى أن المقتضي لها هو إرادة المكلفين ، كما انه لاشك ايضا في عدم امكان تحقق الارادة بالنسبة الى الفعلين المتضادين كالصلاة والازالة مثلا من الفاعل المختار الملتفت الى وجود التضاد بينهما ، وإذا تحقق في أول الامر لعدم الالتفات فلا يمكن بقاؤهما بعد الالتفات ولولا ذلك لما كان وجه لما أفاده شيخنا الاستاذ (قدس سره) من أنه على فرض امكان وجود المقتضي لكلا الضدين عرضا يكون عدم احدهما مستنداً الى وجود أقوى المقتضيين فى مقام التأثير أو الى ماهو المساوي معه ، وذلك لانه بعد وجود المقتضي للشيء مع شرائطه ليس موجبا لعدم وجوده الا ماهو المانع عن وجوده ، وليس في البين مانع عن وجوده الاوجود الضد الآخر ولو نسبت المانعية الى مقتضي الضد الآخر يكون من جهة اقتضائه ماهو ضده فمانعيته تكون بالعرض والمجاز ومن باب الوصف بحال متعلق الموصوف والا فالمقتضي لهذا الضد لايقتضي عدم الضد الآخر بل أثره ينحصر فى وجود هذا الضد ، فعدم ذلك الضد الآخر يكون مستنداً الى وجود هذا الضد .

فتلخص مما ذكرنا أن عدم توقف وجود أحد الضدين على عدم الآخر من جهة عدم امكان مانعية أحدهما عن الآخر لان مانعية أحدهما عن الآخر لا يمكن إلا في ظرف وجود المقتضي للاثنين . وقد تقدم عدم إمكان ذلك (اللهم) الا أن يقال بأن استناد عدم الشيء الى وجود المانع لايلزم أن يكون بعد وجود المقتضي مع

شرائطه ، بل استناد عدم المعلول الى عدم كل واحد من اجزاء العلة مثل استناد وجوده الى وجود كل واحد منها فى عرض واحد ، كما قال به استاذنا المحقق (قده) في هذا المقام وفى رسالته المعمولة في اللباس المشكوك ، ولكن هذا الكلام خلاف الوجدان كما تقدم مفصلا . ولو أغمضنا عن هذا الوجه وقلنا بأن عدم المعلول مستند الى وجود المانع حتى فى فرض عدم وجود المقتضي وعدم وجود الشرائط أو قلنا بامكان وجود المقتضي مع جمع الشرائط لكلا الضدين ، فلا يمكن إنكار مانعية كل واحد من الضدين للآخر بواسطة لزوم الدور كما قيل ، وهو أن عدم كل واحد من الضدين في رتبة وجوده حفظاً لوحدة رتبة النقيضين ، فلو كان عدم أحدهما مقدما على وجود الآخر من جهة أن عدم المانع من اجزاء العلة والعلة بجميع أجزائها مقدمة على المعلول لكان وجوده ايضاً كذلك ، لحفظ رتبة النقيضين (وبعبارة اخرى) ما مع المقدم على الشيء مقدم ايضاً على ذلك الشيء ، وهذا هو الدور ، لأن نتيجة ذلك هو أن يكون وجود كل واحد منهما مقدما على وجود الآخر ، لان المانعية من الطرفين ، وذلك من جهة أن ما مع المتقدم على شيء وفى رتبة ربما لا يكون متقدماً على ذلك الشيء ، وذلك لوجود ملاك السبق والتقدم فى أحدهما دون الآخر . نعم في التقدم الزماني ما مع المتقدم زماناً لا محالة يكون متقدماً على ذلك الآخر بالزمان ، وذلك من جهة أن ملاك التقدم في التقدم الزماني هو الزمان ، فاذا كان زمان شيء متقدماً على زمان الآخر فلا محالة ما معه في الزمان ايضاً يكون متقدماً على ذلك الآخر بالزمان لوحدة الملاك والجهة . وأما التقدم الرتبي فلاكه وجهته العلية ، وهذه الجهة يمكن أن تكون فى أحدهما دون الآخر كما هو كذلك في المقام .

واما القول الثالث ـ وهو أن يكون عدم كل واحد منهما متوقفاً على وجود الآخر من جهة مانعية وجود الآخر لوجوده من دون العكس ـ فبطلانه أوضح من أن يخفى ، لانه إذا كان وجوده مانعاً وكان العدم متوقفاً عليه توقف عدم الشيء

على وجود مانعه فيكون وجوده متوقفاً على عدمه (توقف الشيء على عدم مانعه) بطريق أولى . وجه الأولوية هو أن العدم يمكن أن يكون مستنداً الى عدم المقتضي من دون احتياج الى المانع ، ولكن الوجود لا يمكن أن يكون مستنداً الى المقتضي فقط ، بل لابد من وجود تمام أجزاء علته ومن جملتها عدم المانع ، فالقول ـ بتوقف العدم على الوجود دون العكس ـ في غاية الفساد .

واما القول الرابع ـ وهو التفصيل في التوقف بين الضد الموجود والمعدوم ، بأن يكون وجود أحد الضدين متوقعاً على عدم الضد الآخر إن كان ذلك الآخر موجوداً وإلا فلا ، ونسب هذا القول الى المحقق الخوانساري (ره) ـ فبطلانه ايضاً واضح ، من جهة أنه إن قلنا بمانعية الضد لوجود الضد الآخر فلا فرق بين أن يكون موجوداً او معدوماً ، إذ ليس مانعية المانع فى ظرف وجوده فقط ، والالم يكن عدمه من اجزاء العلة ، لانه فى ظرف العدم ، وفى ذلك الحين ـ بناء على هذا ـ لا مانعية له ، فليس عدمه من قبيل عدم المانع ، بل عدم شيء اجنبي عن المعلول . والحاصل ان المراد من المانع هو أن يكون مانعاً عن تأثير المقتضي لو كان موجوداً لا أن مانعيته فى ظرف وجوده ، وإلا ففي حال العدم ليس بمانع .

و (ما قيل) ـ في توجيه هذا الوجه من أنه في ظرف عدم وجود الضد ووجود المقتضي للضد الآخر ، لا يمكن أن يوجد المقتضي لهذا الضد المعدوم ، لعدم إمكان الجمع بين المقتضيين للضدين ، واذا لم يكن وجود المقتضي له ممكناً فكيف يمكن أن يكون مانعاً ، لان ما لا يمكن ان يوجد غير قابل لان يكون مانعاً ، وأما لو كان موجوداً فيكون مانعاً عن وجود الآخر ، لعدم امكان اجتماعهما ـ ففيه (اولا) ـ أن مانعية المانع ليس متوقفاً على وجوده ، بل المانع ـ كما قلنا ـ هو ما يكون مانعاً عن تأثير المقتضي على تقدير وجوده ، ومثل هذا المعنى لا فرق فيه بين أن يكون الضد موجوداً أو معدوماً . و (ثانياً) ـ أن ما أفاده من عدم إمكان الجمع بين المقتضيين للضدين هو الذي استندنا اليه فى عدم كون كل واحد من الضدين مانعاً

عن الآخر ، ونتيجته عدم توقف وجود كل واحد منهما على عدم الآخر ولا عدم كل واحد منهما على وجود الآخر . ولا فرق في عدم توقف وجود كل واحد منهما على عدم الآخر بين الضد الموجود والمعدوم .

فالحق الصحيح الموافق للتحقيق الدقيق هو القول الخامس الذي بينا وجهه مفصلا. ومن جملة ما استدلوا به — على عدم مقدمية ترك أحد الضدين لوجود الضد الآخر — هو الدور ، وهو أنه لو كان الأمر كذلك لاوجه له إلا من باب مانعية وجود كل واحد منهما عن وجود الآخر حتى يكون عدمه دخيلا في وجود الآخر من باب أن عدم المانع أحد أجزاء العلة التامة ، فالوجود من كل واحد منهما متوقف على العدم من هذه الجهة ولكن عدم كل واحد منهما أيضا معلول لوجود الآخر لأن المانع أيضا مثل عدم المقتضي وعدم الشرائط من علل العدم ، فالتوقف من الطرفين وهذا هو الدور .

واجيب عن هذا الدور بأن استناد عدم الضد الى وجود الضد الآخر — باعتبار كونه مانعا — لايمكن إلا فى ظرف وجود المقتضي لذلك الضد المعدوم مع جميع شرائطه ، لما ذكرنا مفصلا من أن مانعية المانع لاتتحقق إلا بعد وجود المقتضي والشرائط . وهذا الجواب وإن كان صحيحاً ويرتفع به الدور ، ولكن يهدم أساس المانعية والتوقف من الطرفين ، والعجب من المحقق الخوانساري (ره) حيث أجاب عن الدور بهذا الجواب ومع ذلك قال بتوقف وجود الضد على عدم ضده الآخر الموجود لا الضد المعدوم من باب توقف الشيء على عدم مانعه ، مع ماعرفت من أن هذا الجواب يهدم أساس المانعية . وأيضاً بينا سابقا أنه لو كان وجود أحد الضدين مانعا عن الضد الآخر ، فلا فرق بين الضد الموجود والمعدوم أصلا فتفصيله ليس كما ينبغي من وجوه .

وأما احتمال أن يكون تفصيله بين الضد الموجود والمعدوم من جهة أن الممكن ليس محتاجا الى العلة فى البقاء — كما يقول به المفوضة خذلهم الله تعالى — فهذا الضد الموجود

باق مع انعدام علته بتمامها من مقتضيه وجميع شرائطه ، فيمكن تصوير وجود المقتضي مع جميع الشرائط لذلك الضد المعدوم لأنه لايكون ـ بناء على هذا ـ من الجمع بين المقتضيين للضدين حتى تقول بأنه محال فلا يبقى وجه لعدمه إلا وجود هـذا الضد الموجود ، لكونه مانعا عنه فبعيد الى الغاية لأن مثل هذه الهفوة التي صدرت من المفوضة لاينبغي أن تستند الى ذلك المحقق المدقق الذي بلغ من التحقيق والتدقيق مرتبة حتى لقب بالعقل الحادي عشر ، فتحقق مما ذكرنا أن هذا الدور لايمكن أن يجاب عنه إلا بما ذكرنا وهو يهدم أساس المدعى أي مقدمية أحد الضدين للآخر وجوداً وعدما .

وأما ماقيل ـ من عدم جواز تقدم الشيء على مايصلح أن يكون علة له تأييداً وتثبيتاً له ـ أي للدور ـ بمعنى أن المفروض أن الضد الموجود أيضاً متوقف على عدم الضد الآخر (توقف وجود الشيء على عدم مانعه) على تقدير وجود المقتضي مع جميع الشرائط له وان كان هذا التقدير محالا لما ذكرنا ـ فكلام فارغ ، لأنه بعد كون هذا التقدير محالا وممتنعاً فلا يكون وجود الضد الموجود متوقفاً على عدم ذلك الضد الآخر (توقف وجود الشيء على عدم مانعه) لأن ثبوت المانعية للضد المعدوم محال (وبعبارة اخرى) ليس في البين توقف من الطرفين لاوجود الضد الموجود متوقف على عدم الضد المعدوم ، إذ فى فرض وجود الضد الموجود لايمكن أن يوجد المقتضي للضد المعدوم حتى يوجد ويكون مانعا ، فليس عدمه من قبيل عدم المانع حتى يكون وجود الضد الموجود متوقفاً عليه (توقف وجود الشيء على عدم مانعه) وفرض المانعية له في هذه الصورة فرض محال لايوجب توقفاً أصلا ولا عدم الضد المعدوم يكون متوقفاً على وجود الضد الموجود (توقف العدم على وجود المانع) وذلك من جهة استناد العدم الى أسبق علله وهو عدم المقتضي الذي لايمكن أن يوجد مع وجود المقتضي لهذا الضد الموجود . هذا إذا قلنا بعدم إمكان وجود كلا المقتضيين لكلا الضدين معا ، وأما إذا قلنا بامكان ذلك مع امكان وجود جميع شرائطها فلا محالة

يكون عدم كل واحد منها مستنداً الى وجود الآخر (استناد عدم الشيء الى مانعه) كما أن وجود كل واحد منها مستند الى عدم الآخر (استناد وجود الشيء الى عدم مانعه) وهذا دور واضح . وبعضهم أنكر الاستناد الأول باعتبار أن عدم كل واحد من الضدين ـ فيما إذا كان كلاهما معدومين ـ وعدم خصوص الضد المعدوم ـ فيما إذا كان أحدهما معدوما دون الآخر ـ مستند الى مقتضي الآخر لا الى وجود الآخر فعدم الازالة ـ مثلا ـ مستند الى إرادة الصلاة لا الى نفسها ، غاية الأمر في الضدين المعدومين من جهة تزاحم المقتضيين وعدم غلبة أحدهما على الآخر كل واحد منها يمنع عن تأثير الآخر ، وفيما إذا كان أحدهما موجوداً والآخر معدوما فمقتضى الضد الموجود يمنع عن تأثير مقتضي الضد المعدوم ويغلب عليه فليس عدم الضد مستنداً الى وجود الضد الآخر ، بل الى مقتضيه . (وأنت خبير) بأنه لو تم هذا الجواب عن الدور يهدم أيضاً أساس المانعية والتوقف من الطرفين .

وقد ظهر مما ذكرنا الجواب عن شبهة الكعبي ، وهي أن ترك الحرام واجب وهو متوقف على أحد الأفعال الوجودية التي هي أضداد لذلك الحرام توقف عدم الضد على وجود أحد الأضداد الاخر من باب توقف عدم الشيء على وجود مانعه وذلك ، لما ذكرنا من عدم مانعية الضد للضد الآخر لأن المكلف إن لم يرد الحرام يكون ترك الحرام مستنداً الى عدم المقتضي الذي هي الارادة ، ولا تصل النوبة الى الاستناد الى المانع الذي هو الضد وإن أراد الحرام فلا يمكن أن تتعلق إرادته بأحد الأضداد الوجودية أو بالسكوت ، لما ذكرنا من عدم امكان الجمع بين المقتضيين للضدين فوجود أحد الأضداد في ذلك الحين ـ أي في حين إرادة الحرام ـ محال فكيف يمكن أن يكون مانعاً ؟ فلا يتوقف ترك الحرام الواجب على وجود أحد الأضداد الوجودية حتى يقال بوجوب مايشتغل به منها من باب وجوب مقدمة الواجب ، فتكون نتيجته إنكار المباح .

هذا مضافا الى امكان عدم صدور فعل من المكلف أصلا ، إذ ليس ارتفاع

الضدين أو الأضداد ممتنعاً مثل ارتفاع النقيضين ألا ترى أن الألوان المتضادة في الجسم يمكن ارتفاع جميعها وكونه بلالون، وأما الضدان اللذان لا ثالث لهما على فرض وجودهما وعدم رجوعهما الى العدم والملكة ، كما احتملنا سابقا رجوع أغلب مواردها الى ذلك فليس عدم إمكان ارتفاعهما من ناحية تضادهما وتوقف وجود أحدهما على عدم الآخر أو عدم أحدهما على وجود الآخر ولا ملازمة ارتباطية بين وجود أحدهما وعدم الآخر بل صرف اتفاق ان الموضوع لا يخلو عنهما كالزوجية والفردية بالنسبة الى العدد . وأما القول بأن السكوت أيضا أحد الأضداد الوجودية والأفعال الصادرة عن المكلف ، فلا يخلو عن غرابة .

ثم انهم ذكروا أن عمدة ثمرة هذه المسألة هي بطلان العبادة لو كان ضداً للواجب الأهم أي الفعلي ، وذلك من جهة أنه لو قلنا بالاقتضاء تكون حينئذ منهياً عنها فلا يمكن أن يتقرب بها للنهي عنها . وأما إن لم نقل بذلك فتقع صحيحة لوجود الملاك وعدم النهي عنها ، ولكن الشيخ البهائي (ره) أنكر الثمرة من جهة أن العبادة باطلة على كل حال سواء قلنا بالاقتضاء أم لا ، إذ العبادة تحتاج الى قصد الأمر وهو لا يمكن بدون الأمر وهو ليس والا يلزم طلب الضدين والتكليف بالمحال.

واجيب عنه بوجوه :

(الاول) ـ أن العبادية ليست متوقفة على قصد الأمر فقط ، بل كما يمكن أن تتحقق به، كذلك يمكن أن تتحقق بقصد الملاك والمصلحة اللزومية الموجودة فيها بحيث لا يمكن أن تنفك عن الأمر وتكون نسبتها الى الأمر نسبة العلة الى المعلول من ناحية الملاك ، فان اتفق عدم وجود أمر فليس ذلك من جهة نقص في ما هو ملاك الأمر بل لابد وأن يكون من جهة اخرى كعدم قدرة المكلف مثلا ، بل حققنا في مبحث النية في العبادات ان قصد كل ما كان واقعاً في سلسلة علل الأمر أو كان واقعا في سلسلة معاليله كاف وان كان من الامور الدنيوية التي جعلها الشارع من آثار تلك العبادة كالمال والجمال وسائر الحوائج الدنيوية المترتبة شرعا على تلك العبادة . فما

التزم به صاحب الجواهر (قده) ـ من لزوم قصد خصوص الأمر في تحقق العبادية ـ ليس كما ينبغي .

(الثاني) ـ أن هذا الفرد المزاحم بالأهم وإن لم يكن له أمر فى عرض الأمر بالأهم لأنه تكليف بالمحال ، الا أن الحق ـ كما تقدم ـ هو أن الأوامر متعلقة بالطبائع لا بالأفراد ، فمتعلق الأمر هو صرف الوجود من الطبيعة والقدرة على صرف الوجود منها تحصل بمحض القدرة على بعض وجوداتها وان لم يكن قادراً على البعض الآخر ، وليس التكليف مشروطاً إلا بصرف القدرة على ايجاد الطبيعة لا بالقدرة على ايجاد جميع أفرادها الطولية والعرضية والا فليس فى الغالب هناك طبيعة يكون جميع أفرادها ـ بكلا قسميه من الطولية والعرضية ـ مقدورة ، فعدم القدرة على فرد خاص من الطبيعة وهو الفرد المزاحم بالأهم مثلا لا ينافي تعلق الأمر بصرف الوجود من الطبيعة باعتبار القدرة على سائر أفرادها ، فيمكن اتيان هذا الفرد المزاحم الذي ليس له بالخصوص أمر بداعي الأمر المتعلق بالطبيعة ، لأن انطباق الطبيعة التي لها أمر على هذا الفرد قهري لاتحاد اللابشرط من كل شيء مع البشرط شيء منه والاجزاء عقلي بل في جميع الموارد يكون اتيان الفرد بقصد الأمر المتعلق بالطبيعة ولو لم تكن مزاحمة في البين لما ذكرنا من أن الحق تعلق الأوامر بالطبائع لا بالأفراد .

(وفيه) أنه لاشك فى اشتراط التكاليف بالقدرة إما من جهة أن تكليف العاجز قبيح، وصدور القبيح عن الحكيم ـ تعالى ـ محال وإما من جهة أن حقيقة الأمر وماهيته عبارة عن البعث الى أحد طرفي المقدور ، فالقدرة على ايجاد متعلق الأمر مأخوذة فى نفس حقيقة الامر وماهيته بحيث لو قلنا ـ كالاشاعرة ـ بعدم قبح تكليف العاجز وأنكرنا الحسن والقبح العقليين ، فمع ذلك أيضاً لا يجوز تعلق الامر بغير المقدور ، لأن القدرة على المتعلق مأخوذة ـ على ماقلنا ـ في نفس حقيقة الامر وماهيته ويكون من قبيل ذاتياته وهي لا تختلف ولا تتخلف فيكون بناء على الاول من هذين الوجهين لاشتراط القدرة في متعلق الامر ، ولو كان هو صرف الوجود مقيداً بالقدرة بتقييد

عقلي وذلك كما في العام الوارد في لعن بني امية قاطبة حيث أنه مقيد عقلا بكونهم غير مؤمنين فلا يشمل المؤمنين منهم لعدم جواز لعن المؤمن عقلا وعلى الثاني من الوجهين لاتقييد في البين لان الامر - في حد نفسه - قاصر عن شموله لغير المقدور ، فيكون بالنسبة اليه من قبيل التخصص لاالتقييد والتخصيص . وعلى كلا التقديرين لاتنطبق الطبيعة المأمور بها - بما هي مأمور بها - على الفرد غير المقدور وذلك من جهة أنه بناء على الاول من الوجهين في اشتراط القدرة حيث أنها مقيدة بالقدرة بتقييد عقلي ومعلوم أن الطبيعة المقيدة لا تنطبق على الفرد الفاقد لذلك القيد ، وبناء على الثاني من الوجهين لاتنطبق على هذا الفرد الذي له مزاحم أهم لضيق في المتعلق آت من قبل نفس الامر (ان قلت) : بناء على هذا فيكون جميع الاوامر مشروطاً بالقدرة الشرعية ، لانه لانعني من القدرة الشرعية الا ما كان متعلق الامر مقيداً بالقدرة (قلت) إن القدرة الشرعية في مقام الثبوت هي ما كان لها دخل في ملاك الحكم وفي مقام الاثبات هي ما كان مأخوذاً في لسان الدليل ، وفيما نحن فيه ليس كذلك لانه لم تؤخذ القدرة في لسان الدليل في المتعلق حتى نستكشف منه دخلها في الملاك في مقام الثبوت بل هي معتبرة في المتعلق إما من جهة قبح التكليف بما لايطاق أو من جهة الضيق الآتي من قبل نفس الامر وحقيقته .

ويمكن أن يجاب عن مقالة المحقق بأنه وإن كان الصحيح - كما ذكرنا - هو تعلق الاوامر بالطبائع لابالافراد ، ولكن تعلق الامر بالطبيعة وصرف الوجود منها ايضا مشروط بالقدرة عليها ، والقدرة عليها لايمكن الا بأن يكون بعض وجوداتها ولو كان واحداً منها ولا أقل من ذلك مقدوراً للمكلف وأما إذا كان جميع أفرادها ووجوداتها غير مقدور ولو كان ذلك في زمان دون سائر الازمنة ، فلا يصح التكليف بنفس الطبيعة وصرف الوجود منها في ذلك الزمان الذي غير مقدور جميع أفرادها الطولية والعرضية الا بناء على صحة الواجب المعلق الذي اثبتنا بطلانه ، وفيما نحن فيه الامر كذلك أي الطبيعة وصرف وجودها غير مقدور للمكلف بجميع وجوداتها

الطولية والعرضية في زمان لزوم الاتيان بالواجب الاهم . أما الافراد العرضية في ذلك الزمان فمن جهة امتناعها الشرعي إذ الشارع صرف قدرة المكلف الى الاهم والممتنع الشرعي كالممتنع العقلي . وأما الافراد الطولية أي المتأخر زمانها عن ذلك الزمان ، فلامتناعها التكويني بناء على إنكار الواجب المعلق كما هو الصحيح فبناء على ما ذكرنا صرف الوجود من الطبيعة أيضاً مثل الفرد المزاحم بالاهم ليس تحت القدرة ، ولا يمكن أن يتعلق به الامر حتى يقال بأن انطباقها على الفرد المزاحم بالاهم قهري والاجزاء عقلي ، فالجواب عن الاشكال الذي تقدم من البهائي على ترتب بطلان العبادة على هذا البحث ـ بناء على الاقتضاء ـ وعدم البطلان ـ بناء على العدم ـ من أن بطلان العبادة على كل حال ثابت لعدم الامر ، سواء قلنا بالاقتضاء أم لا منحصر بما تقدم من عدم لزوم قصد خصوص الامر في تحقق العبادية ، بل قصد المصلحة التامة وما هو ملاك الامر أيضا يكفي .

ثم إن شيخنا الاستاذ (قده) ذكر أن قصد الملاك يكفي حتى لو قلنا بالاقتضاء لانه على تقدير ان يكون الامر بالشيء يقتضي النهي عن ضده الخاص ليس ذلك النهي نهياً نفسياً ناشئاً عن مفسدة في متعلقه ، بحيث يكون مبغوضا للمولى بل نهي غيري مقدمة لحصول ذلك الضد الآخر من دون أن ينقص من مصلحته ومحبوبيته، وليس من قبيل النهي النفسي المتعلق بالعبادة في باب النهي عن العبادة أو النهي المتعلق بطبيعة اتحدت مع الطبيعة المأمور بها بأمر عبادي بناء على الامتناع ، لان النهي النفسي المتعلق بالعبادة يكون كاشفا عن مفسدة ومبغوضية فيها لا يمكن التقرب بها بواسطة تلك المفسدة والمبغوضية، وهكذا الحال في باب الاجتماع بناء على الامتناع إذ مبنى الامتناع اتحاد متعلقي الامر والنهي وسراية كل واحـد منهما الى متعلق الآخر ففي الحقيقة في باب الاجتماع أيضا بناء على الامتناع النهي النفسي تعلق بنفس العبادة ، ويكون كاشفا عن وجود مفسدة في العبادة التي لاجلها صارت العبادة مبغوضة ، فلا يمكن أن يتقرب بها . وذلك بخلاف ما نحن فيه فان النهي ـ بناء على

الاقتضاء ـ نهي مقدمي غيري لا يتغير متعلقه عما كان عليه من المصلحة والمحبوبية ، فيمكن أن يقع عبادة ويتقرب به ، وبناء على هذا يكون هذا البحث الطويل والعريض بلا ثمرة ، لان عمدة ثمرة هذا البحث كانت هي بطلان العبادة بناء على الاقتضاء . وقد عرفت عدم بطلانها حتى بناء على هذا القول (اللهم) إلا أن يقال : ان النهي المولوي ولو كان غيريا تكون مخالفته هتك حرمة المولى وعصياناً له ، فكيف يمكن أن يتقرب اليه بما هو هتك حرمته ويكون عصيانا له ، إذ لا يطاع الله من حيث يعصى .

وهناك إشكال تقدم شطر من الكلام فيه ، وهو أنه بعد تقييد متعلق الامر بالقدرة اما من جهة حكم العقل بقبح تكليف العاجز أو من جهة أن حقيقة الامر وماهيته عبارة عن البعث الى أحد طرفي المقدور ، فما ليس بمقدور لا يمكن أن يكون متعلقاً للامر فالامر يتعلق قهراً بالحصة المقدورة من الطبيعة ، فالحصة غير المقدورة خارجة عن تحت الامر لاحد الامرين وعلى كل حال . والمفروض أنه لا طريق لنا الى استكشاف الملاك إلا تعلق الامر بها ففي الحصة التي منها وقعت تحت الامر أي المقدورة منها نستكشف الملاك بواسطة وجود الامر . وأما الحصة الخارجة عن تحت الامر فليس هناك شيء نستكشف وجود الملاك به .

وأجاب شيخنا الاستاذ (قده) عن هذه الشبهة : بأن هذا التقييد بأي شكل كان من الوجهين المتقدمين ـ أي سواء كان باقتضاء نفس الامر أو بواسطة قبح تكليف العاجز ـ لا يمكن ان يكون في الرتبة السابقة على الامر ، لان هذا التقييد ـ على كل واحد من الوجهين ـ يأتي من قبل الامر ومتأخر عن نفس الامر أما بناء على اقتضاء نفس الامر مقدورية متعلقه فواضح ، واما بناء على قبح تكليف العاجز عن الامتثال فلان هذا الحكم العقلي بواسطة وجود الامر وحينئذ فالتقييد الذي يحكم به العقل لمتعلق الامر يكون في الرتبة المتأخرة عن وجود الامر فالمتعلق ـ في الرتبة السابقة على الامر التي في تلك المرتبة له اقتضاء الامر ويطلب الآمر بواسطة وجود الملاك فيه ـ مطلق غير مقيد بهذا القيد بل محال أن يكون كذلك لان كل ما يتأتى

من قبل الأمر ويكون متأخراً عن الامر لايمكن أن يتحقق في الرتبة السابقة على الامر ، والا يلزم تقدم الشيء على ماهو مقدم عليه . ومن الاطلاق في تلك المرتبة ـ أي من اطلاق المادة قبل تعلق الأمر بها وعدم تقييدها بكونها مقدورة ـ نستكشف إطلاق الملاك في كلتا الحالتين أي سواء كانت مقدورة أو لم تكن .

(إن قلت) : من مقدمات الاطلاق هو لزوم نقض الغرض لو كان مراده المقيد ولم يقيد ، وفيما نحن فيه ليس كذلك لأنه لايلزم من ترك التقييد بالقدرة لو كان مراده المقيد بها نقض غرض أصلا إذ لايمكن للمكلف أن يأتي بالحصة غير المقدورة من الطبيعة المأمور بها حتى يلزم نقض الغرض ، وأيضا من مقدمات الاطلاق أن يكون في مقام البيان وبصدد إفهام المكلف بأن الملاك قائم بأي شيء وبالطبيعة المطلقة أو بحصة منها . ومن المعلوم أن إحراز ذلك وأنه بصدد بيان أن الملاك قائم بأي مقدار من المادة لاطريق اليه ، فالتمسك باطلاق المادة لاطلاق الملاك لاوجه له .

(قلنا) أما الأول أي لزوم نقض الغرض لو كان مراده المقيد ولم يقيد (فأولا) ـ أنه يلزم ذلك فيما إذا كان الفرد المزاحم للواجب الفعلي كالصلاة في سعة الوقت بالنسبة الى الازالة غير مقدور شرعا مع مقدوريته تكوينا فيمكن أن يأتي المكلف بها ويأخذ باطلاقها من جهة عدم تقييدها بكونها مقدورة ، فلو كان مراده الصلاة المقدورة ولم يقيدها بذلك فقد نقض غرضه . و (ثانيا) ـ أنه ليس نقض الغرض من مقدمات الاطلاق ، بل الاطلاق يتم بعد كونه بصدد بيان تمام مراده مع عدم التقييد فقط من دون احتياج الى نقض الغرض إذ كونه بصدد بيان تمام مراده مع كون مراده المقيد ومع ذلك لم يقيد خلف ومناقضة ، إذ معنى كونه بصدد بيان تمام مراده أنه في مقام ذكر جميع ماله دخل في مقصوده فلو كان مراده المقيد ولم يذكر القيد الذي له دخل في مراده فقد ناقض ما كان بصدد بيانه . (وان شئت قلت) يلزم من عدم ذكره أنه لم يكن بصدد بيان تمام مراده وهذا عين الخلف لانه خلاف المفروض، لان المفروض هو انه كان بصدد بيان تمام مراده .

و (أما الثاني) أي عـــدم إمكان احراز أنه بصدد بيان تمام ماله دخل في الملاك ففيه أن الاطلاق ـ تارة ـ يتمسك به لاستكشاف المراد فيحتاج الى هذه المقدمة أي كونه بصدد بيان تمام مراده ، وإلا لو كان في مقام الاهمال أو الاجمال فمن عدم التقييد لا يمكن استكشاف ان المراد مطلق ، وتارة يتمسك به لاستكشاف الملاك ، فلا يحتاج الى هذه المقدمة بل من صرف عدم تقييد المتعلق في الرتبة السابقة على الأمر يستكشف اطلاق الملاك لأن تبعية اطلاق الملاك لاطلاق المتعلق في الرتبة السابقة على الأمر وعدم تقييده تكوينية ومن قبيل العلة والمعلول فلا يمكن أن يتخلف اطلاق المتعلق ـ في تلك الرتبة ـ عن اطلاق الملاك ، سواء كان بصدد بيان تمام ماله دخل في الملاك أو لم يكن إذا كان بصدد بيان تمام مراده .

وحاصل الكلام في هذا المقام هو أن الطلب ورد على الطبيعة غير المقيدة بالقدرة والطبيعة التي ورد عليها الطلب مطلقة ، لمـــا بينا من أن ما في رتبة نفس الطلب أو ما يكون متأخراً عنه لا يمكن أن يؤخذ في متعلق الطلب بما هو مورود الطلب والا يلزم ماقلنا من تقدم ماهو متأخر عن الشيء أو في رتبته على الشيء وهو خلف فلا محالة يكون مراد شيخنا الاستاذ (قده) من تقييد المتعلق والمطلوب بالقدرة تقييده في الرتبة المتأخرة عن الطلب بواسطة اقتضاء نفس الطلب أو بواسطة حكم العقل بقبح تكليف العاجز ، والتقييد في تلك المرتبة لا ينافي الاطلاق في المرتبة السابقة الذي سميناه باطلاق المادة . ونتيجة هذا التقييد هو عدم الزام العقل باتيان جميع الحصص سواء كانت مقدورة أو لا ، بل يكون الزامه فقط بالحصة المقدورة . وايضا نتيجته عدم انطباق الطبيعة ـ بما هي مأمور بها ومطلوبة ـ على الحصة غير المقدورة وليست نتيجته تقييد المتعلق بالقدرة بما هو معروض الأمر ومورود للطلب كيف يكون كذلك وهو خلف . فلا تنافي بين الجواب عن المحقق الثاني بأن الطبيعة المأمور بها ـ بما أنها مأمور بها ومطلوبة ـ لا تنطبق على الفرد المزاحم للواجب الفعلي لأنه غير مقدور شرعا والممتنع شرعا كالممتنع عقلا وبين وجود الملاك فيه ، وذلك لاستكشافه فيه من

اطلاق المادة في الرتبة السابقة على ورود الأمر على الطبيعة ، فظهر مما ذكرنا صحة العبادة إذا كانت ضداً للواجب الفعلي بواسطة الملاك ، وأيضا ظهر ان الواجب الفعلي مع ضده يكونان من باب المتزاحمين لا المتعارضين ، وذلك من جهة أن الفرق بين المتزاحمين والمتعارضين يكون من جهات ثلاث :

(الجهة الأولى) ـ هي ان المتعارضين مالا يمكن اجتماعها في عالم الجعل والتشريع كل واحد على موضوعه ، كما أنه لا يمكن تشريع صحة بيع العذرة وتشريع فساده معاً وجعلاً لأنهما متناقضين . واما المتزاحمان ـ فبعد الفراغ عن إمكان جعلهما وتشريعهما كل واحد منهما على موضوعه ووجود الملاك في كل واحد منهما ـ عبارة عن الحكمين الذين لا يمكن امتثالها جمعاً ، بل لامناص للمكلف من ترك احدهما ، وذلك من جهة عدم قدرته على الجمع بينهما لا من جهة فقدان الملاك في احدهما كما في المتعارضين ، وأيضا تزاحم الحكمين غير تزاحم المقتضيين ، لأن الأخير عبارة عن وجود الملاكين المتضادين في عالم الوجود في شيء واحد بحيث يقتضي كل واحد من الملاكين جعل الحكم على طبقه ويدفع الآخر وحينئذ فان كانا متساويين لا ترجيح لأحدهما على الآخر فلابد من إنشاء حكم تخييري على طبق كليهما ، بحيث يكون المكلف مخيراً بين العمل بأيهما شاء وان كان أحدهما راجحا فبعد وقوع الكسر والانكسار لابد من جعل الحكم على طبق أقوى الملاكين والمقتضيين وعلى كل حال يكون أجنبياً عن باب تزاحم الحكمين . ثم إن الحكمين للموضوعين الذين لكل واحد منهما ملاك الحكم لو كان التزاحم وعدم القدرة على الامتثال بينهما دائماً ، بحيث لا يمكن امتثال كليهما ـ ولو مرة واحدة ـ فيرجع الى باب التعارض ويكون جعل كليهما بهذه الصورة لغواً قبيحاً وممتنعاً على الحكيم بل لابد حينئذ من جعل واحد إما تعييناً اذا كان أحد الملاكين أقوى أو تخييراً إذا كانا متساويين .

(الجهة الثانية)ـ هي أن الحاكم بالتخيير ـ في باب التعارض ـ هو الشرع وإلا فمقتضى القاعدة ـ بناء على الطريقية ـ هو التساقط ، ولكن الشارع تعبداً

حكم بالتخيير في خصوص الخبرين المتعارضين وأما الحاكم بالتخيير في باب المتزاحمين فهو العقل لأنه يحكم بالتخيير عند تساوي الملاكين وعدم وجود مرجح في البين من مرجحات باب التزاحم . وأما مع المرجح فيحكم بتعيين مافيه المرجح وسقوط الأمر الآخر ان قلنا بامتناع الترتب ، أو تقييد إطلاقه إن قلنا بامكانه كما سيجيء الكلام فيه مفصلا إن شاء الله تعالى .

(الجهة الثالثة) - هي أن المرجحات في باب التعارض غير المرجحات في باب التزاحم فالمرجحات في باب التعارض أما في الروايتين المتعارضتين فهي ماجعلها الشارع مرجحا من المرجحات المنصوصة من حيث السند أو الجهة أو الدلالة أعني المتن وفي بعض الامارات الاخر المتعارضة كتعارض البينات أيضا مرجحات خاصة ، وذلك كتقديم بينة الخارج على الداخل وبينة الاثبات على النفي وكتقديم البينة على اليد بناء على كون اليد حجة مرجوحة عند قيام البينة على خلافها لاأن تكون حجيته مشروطة بعدم قيام البينة على خلافها وفي سائر الامارات باقوائية إحداها من الاخرى من حيث الكشف وربما يكون تقديم احداها على الاخرى بجهات اخر مبينة مذكورة في الكتب الفقهية كما في تعارض اليد مع السوق مثلا . وأما المرجحات في باب التزاحم فهي خمسة:

(الأول) - تقديم ماليس له بدل على ماله بدل ، سواء كانت بدلية البدل له عرضيا أو طوليا . ووجه ذلك أما بالنسبة الى ماله البدل العرضي كما إذا كان ماله غير واف بأداء دينه واطعام ستين مسكيناً اذا كان عليه دين وكفارة مخيرة بين الخصال الثلاث ، فههنا اداء الدين مقدم على اطعام ستين مسكيناً لأن التخيير يكون بين هذه الخصال الثلاث مثلا إذا كان كلها مقدوراً للمكلف وإلا فلو كان بعضها غير مقدور تعين البعض الآخر ولا شك في أن اطعام الستين مسكيناً يصير غير مقدور بواسطة وجوب أداء الدين لان الممتنع الشرعي كالممتنع العقلي فيتعين ماعداه من الخصال الثلاث ، ولا يبقى موضوع للتخيير بالنسبة الى الاطعام . وهذا البيان الذي ذكرناه جار في التخيير العقلي بطريق أولى لان المأمور به - في التخيير العقلي - هو

الجامع وانطباقه على جميع الافراد من جهه تساوي أقدام صرف الوجود من الطبيعة بالنسبة الى جميع الافراد . وهذا فيما إذا لم يكن مانع شرعي أو عقلي من اتيان بعض الافراد ، وأما لو كان في البين فيخرج ذلك البعض عن حد التساوي ويصير متعذراً فيرتفع موضوع التخيير بالنسبة الى ذلك البعض . وأما بالنسبة الى ماله البدل الطولي فمن جهة أن الوضوء أو الغسل مثلا لو زاحم إزالة الخبث عن ثوب المصلي أو بدنه لعدم كفاية الماء للجمع بينهما ، فيدور الامر بين استعمال الماء فى الوضوء أو الغسل ورفع اليد عن إزالة الخبث بالمرة ليفوت ملاكها وشرط من شروط الواجب الفعلي وبين استعماله فى ازالة الخبث والانتقال من الطهارة المائية الى الترابية وتحصيل الشرط بوجود البدل .

(وبعبارة اخرى) يدور الامر بين ترك واجب بالمرة وإدراك مصلحة أحد الواجبين دون الآخر وادراك كليهما،ولو بأن يكون درك أحدهما ببدله لابالمبدل منه . والعقل يستقل فى مثل هذا المقام بترجيح الثاني على الاول خصوصاً فيما اذا كان ملاك البدل ومصلحته فى ظرف وصول النوبة اليه أي في ظرف تعذر المبدل منه بمقدار مصلحة المبدل . (إن شئت قلت) : إن الشارع جعل البدل فى ظرف تعذر المبدل منه شرعا أو عقلا . ولا شك في أن استعمال الماء فى المثل المفروض في الوضوء أو الغسل متعذر شرعا بواسطة لزوم استعماله في رفع الخبث فيرتفع موضوع وجوب الغسل والوضوء شرعا ، ولا يمكن أن يقال بالعكس لان استعمال الماء فى الوضوء أو الغسل لا يوجب ارتفاع موضوع وجوب إزالة الخبث عن ثوبه أو عن بدنه بل يكون موجباً لفوات واجب فعلي بلا مسوغ .

ثم إن من فروع هذه المسألة فرع فقهي وهو أنه لو زاحم إدراك جميع الوقت الذي هو واجب ومن شرائط الصلاة الطهارة المائية بحيث لو توضأ أو اغتسل لم يدرك من الوقت إلا ركعة واحدة ، ولو تيمم أدرك جميع الصلاة في الوقت فحيث أن للطهارة المائية بدل فادراك جميع الوقت مقدم عليه لما ذكرنا من تقديم ماليس له بدل

على ماله بدل (إن قلت) كما ان للطهارة المائية بدل كذلك الوقت فان الشارع جعل ادراك ركعة في الوقت بدلا عن ادراك الجميع فيه (قلت) وإن كان الامر كذلك إلا أن بدلية مقدار ادراك ركعة من الوقت عن جميعه في ظرف تعذر اتيان جميع الصلاة في الوقت . والمفروض أن اتيان جميع الصلاة فى الوقت ليس بمتعذر ، غاية الامر مع الطهارة الترابية . نعم لو كان موضوع جعل البدلية هو تعذر جميع الصلاة في الوقت مع الطهارة المائية لكان لهذا الكلام مجال ، ولكن الظاهر من قوله عليه السلام : « من أدرك ركعة من الوقت فقد أدرك الصلاة أو الوقت » هو إدراك ركعة من الوقت عند تعذر ادراك جميع الصلاة فى الوقت مع مطلق الطهارة لا خصوص المائية ففي ظرف إمكان إدراك جميع الصلاة فى الوقت ولو كان بالطهارة الترابية لم يجعل إدراك الركعة في الوقت بدلاً عن إدراك الجميع ، فتأمل .

(المرجح الثاني) ـ هو تقديم ماهو المشروط بالقدرة العقلية على المشروط بالقدرة الشرعية (بيان ذلك) أن الواجبين المتزاحمين بعد أن لم يكن لاحدهما البدل دون الآخر فاما أن يكون أحدهما مشروطاً بالقدرة الشرعية دون الآخر أو يكون كلاهما مشروطين بها أو لم يكن شيء منهما كذلك .

(أما الاول) فما هو المشروط بالقدرة العقلية مقدم على ماهو المشروط بالقدرة الشرعية ، وذلك من جهة أن القدرة الشرعية ـ كما تقدم ـ دخيلة في الملاك ، والخطاب تابع للملاك فعند عدم القدرة عقلا أو شرعا لا ملاك فلا خطاب وماليس بمشروط بالقدرة الشرعية ملاكه مطلق ليس بمشروط بوجود القدرة ووجوبه تابع لملاكه ، فيكون رافعا شرعا للقدرة على الواجب المشروط بالقدرة الشرعية فيذهب بموضوعه لأن القدرة من قيود موضوعه فيبقى بلا ملاك . (لايقال) إن الآخر وان لم يكن ملاكه مشروطاً بالقدرة إلا أن خطابه ايضا مشروط بالقدرة عقلا كما تقدم اما من باب اقتضاء نفس الامر ذلك أو من باب حكم العقل بقبح تكليف العاجز ، ففعلية خطابه متوقفة على قدرته على امتثاله وقدرته على امتثاله متوقفة على عدم فعلية ماهو مشروط

بالقدرة الشرعية وعدم فعليته متوقف على فعلية ماليس بمشروط بالقدرة الشرعية ففعلية خطابه متوقفة على فعليته ، وهذا دور واضح (لانا نقول) اطلاق ملاكه يكفي لصرف القدرة اليه وتعجيز المكلف بالنسبة الى المشروط بالقدرة الشرعية فيذهب موضوعه (وبعبارة اخرى) فعلية خطابه ليست متوقفة على عدم فعلية المشروط بالقدرة الشرعية ، بل فعلية خطابه بواسطة فعلية ملاكه وعدم المانع الذي هو عبارة عن العجز عن الامتثال لانه قادر على الامتثال تكويناً وعقلا .

و (أما الثاني) أي فيما اذا كان كلاهما مشروطين بالقدرة الشرعية فمقتضى القاعدة هو التخيير الا أن يكون هناك مرجح آخر في البين كما هو كذلك في الفرع المعروف أعني ما لو نذر أن يبيت كل ليلة عرفة في كربلا ويزور الحسين عليه السلام واتفق أنه صار مستطيعا في هذه الاثناء ، فيزاحم كل واحد من الواجبين أي الحج والوفاء بالنذر الآخر وحيث أن كل واحد منهما مشروط بالقدرة الشرعية كان مقتضى القاعدة هو التخيير أو تقديم ماهو أهم ملاكا كما قيل ولكن حيث أن وجوب الوفاء بالنذر مضافا الى انه مشروط بالقدرة الشرعية مشروط ايضا بأن لايكون مفوتاً لمصلحة دينية أو دنيوية ، ولا يكون سبباً لفوت واجب أو فعل حرام كما هو مفاد بعض الاخبار بل عقد في الوسائل باباً لهذا المعنى فلذلك يكون الحج مقدما عليه ، وذلك من جهة أن الوفاء بالنذر يكون مفوتاً لمصلحة الحج ووجوبه مشروط بأن لايكون كذلك . (إن قلت) : إن وجوب الوفاء بالنذر ليس مشروطا بالقدرة الشرعية كما هو مفاد قوله تعالى : (ويوفون بالنذر ويخافون يوما كان شره مستطيرا) (قلنا) ان النذر حقيقته عبارة عن الزام شيء على نفسه لله والالتزام به . ولاشك في أن العاقل لايلتزم بشيء غير مقدور له فلابد وأن يلتزم بالشيء المقدور فالمنذور مقيد بكونه مقدوراً وذلك باقتضاء نفس النذر كما قلنا بمثل هذا في البعث والامر ، وأن المأمور مقيد بالقدرة من جهة نفس الطلب والبعث وباقتضاء ذاتيهما ، ولكن الفرق بينهما ان التقييد في باب الطلب لايمكن ان يكون من قبيل التقييد بالقدرة

الشرعية ، لما ذكرناه من تأخر رتبة هذا التقييد عن الطلب ، وفيما نحن لامانع منه بل لابد من ذلك لان التقييد جاء من قبل النذر وفي المنذور ووجوب الوفاء متأخر عن النذر وعن هذا التقييد ووارد عليها فوجوب الوفاء بالنذر مقيد بالقدرة على العمل بالنذر وهذا هو معنى الاشتراط بالقدرة الشرعية .

و (اما الثالث) أي فيما اذا كان كلاهما مشروطين بالقدرة العقلية ولم يكن لاحدهما بدل دون الآخر ، فيقدم المضيق على الموسع وهذا هو (المرجح الثالث) في باب التزاحم . والسر في تقديم المضيق وترجيحه على الموسع هو ماذكرنافي تقديم ماليس له بدل على ماله بدل بل هو عينه ومن أقسامه لان الواجب الموسع هـــو ماكان له افراد طولية بحسب الزمان ، فالفرد المزاحم منه للواجب المضيق له بدل بل غالبا تكون له ابدال متعددة غاية الامر أن تلك الابدال عقلية لاشرعية كبدلية التيمم عن الغسل أو الوضوء وعرضية مع المبدل لاطولية بمعنى أن بدليتها ليست بعد تعذر المبدل منه كما في باب التيمم وإن كانت طولية معه بمعنى آخر أي بحسب الزمان.

(المرجح الرابع) ـ هو أهمية ملاك أحد الواجبين المتزاحمين فيقدم الأهم ملاكا على الآخر ان كان الملاكان فعليين ولو كان خطاب الاهم ملاكا مشروطا بأمر متأخر ، واما لو كان ملاكه مشروطاً بأمر متأخر أي لايكون فعلياً في زمان فعلية المهم ، فلا وجه لمزاحمته له (وبعبارة اخرى) تقديم الاهم على المهم بواسطة حكم العقل بلزوم تحصيل ملاكه عند الدوران ، لقبح ترجيح المرجوح على الراجح وهذا فيما اذا كان هناك للاهم ملاك والا فكيف يزاحم ماليس بموجود الملاك موجود الملاك وان لم يكن بأهمية ماليس بموجوده . نعم وجود الخطاب ليس بلازم في المزاحمة غاية الامر هو أنه لو كان الخطاب مثل الملاك موجوداً لكان المزاحم للمهم هو الخطاب النفسي المتعلق بالاهم ، وان كان مشروطا بأمر متأخر غير حاصل فالمزاحم هو الخطاب المقدمي المتعلق بحفظ القدرة سواء قلنا بأن مثل هذا الخطاب خطاب عقلي ومن باب حكم العقل بلزوم حفظ المقدمات المفوتة أو تحصيلها ان لم تكن موجودة أو خطاب شرعي

نفسي ناشيء عن الملاك الموجود ، وهو من قبيل متمم الجعل قبل الخطاب الاصلي المشروط بأمر متأخر .

(المرجح الخامس) ـ في باب تزاحم الواجبين ـ هو التقدم فى الوجود بحسب الزمان . والسر فيه أنه بعد ما لم تكن أهمية في البين وكان كلاهما متساويين من هذه الحيثية فلا يبقى وجه لعدم صرف القدرة في المتقدم وابقائها للمتأخر مع فعلية ملاك المتقدم وخطابه لانه ـ بناء على انكار الواجب المعلق والقول بامتناعه ـ لا بعث ولا تحريك من قبل المولى قبل وصول زمان المتأخر بالنسبة اليه ، حتى يزاحم المتقدم واما بالنسبة الى المتقدم فجميع شرائط حكم العقل ـ بلزوم الامتثال من وجود الملاك والخطاب والقدرة على الامتثال ـ موجودة فلا يبقى للمكلف عذر في تركه . نعم بناء على امكان الواجب المعلق وتحققه بالنسبة الى المتأخر يمكن أن يقال أن ههنا واجبين فعليين وجد ملاكها وخطابها ، وليس لاحدهما ترجيح على الآخر من حيث الملاك والمناط غاية الامر ظرف امتثال أحدهما متقدم وليس للمكلف الا القدرة على ايجاد أحدهما فالعقل الذي هو الحاكم فى باب الاطاعة لايحكم بلزوم صرف القدرة فى المتقدم دون المتأخر ، بل يحكم بالتخيير بينهما ولافرق فيما ذكرنا ـ في تقديم المتقدم بالزمان أو التخيير بينهما ـ بين أن يكونا واجبين مستقلين أو جزءين أو شرطين لواجب واحد ، ولكنهما كانا طوليين بحسب الزمان وأيضا لافرق فيما ذكرنا من المرجحات الاخرى غير التقدم بالزمان بين أن يكون المتزاحمان واجبين مستقلين أو من أجزاء أو من شرائط واجب واحد وواجبات متعددة . ثم إنه قد أشرنا سابقاً الى أن منشأ تزاحم الحكمين دائما عدم القدرة على امتثالها جميعاً ، نعم قد يختلف منشأ عدم القدرة على الجمع فربما يكون لتضاد متعلقي الواجبين وربما يكون لجهات اخرى ، لأن عدم القدرة على الامتثال أحد أسباب التزاحم وهناك اسباب اخر كما ذهب اليه شيخنا الاستاذ (قده) (فتأمل) .

(الثالث) ـ من وجوه الجواب عما أورد البهائي (ره) من الاشكال على صحة

العبادة عند عدم الاقتضاء التي هي ثمرة هذا البحث ـ أنه على فرض احتياج صحة العبادة الى الامر الأمر الترتبي موجود ، لان المحال هو تعلق الطلبين المطلقين مع لا يقدر المكلف على الجمع بينهما وهو الذي نسميه بالطلبين العرضيين . وأما اذا كان أحدهما مطلقا وهو الطلب المتعلق بالراجح كالازالة مثلا ، لانه واجب مضيق بالنسبة الى الصلاة في أول وقتها مثلا وقد ذكرنا أن احد اسباب الترجيح هو كون أحد المتزاحمين مضيقا والآخر ـ اي الطلب المتعلق بالمرجوح كالصلاة في المثال المفروض ـ مشروطاً بعصيان الطلب المتعلق بالراجح وعـــدم اتيان متعلقه فليس بمحال . وهذا ما نسميه بالطلبين الطوليين والامر المتعلق بالمرجوح المشروط فعليته بعصيان الامر المتعلق بالراجح نسميه بالامر الترتبي لترتبه على عصيان ذلك الامر وإمكان مثل هذا الامر وقع محلا للكلام فالمشهور أنكروه ـ ومنهم شيخنا الاعظم الانصاري وصاحب الكفاية (قدس سرهما) ـ وجماعة من أعاظم المحققين اعترفوا بامكانه وأثبتوه مثل صاحب جامع المقاصد والشيخ الكبير كاشف الغطاء واستاذ اساتيذنا الميرزا الكبير الشيرازي وشيخنا الاستاذ واستاذنا المحقق ـ قدس سرهم ـ ولهم طرق فى اثباته وإمكانه :

(منها) ـ ماذهب اليه شيخنا الاستاذ (قده) ورتب لذلك مقدمات :

(المقدمة الاولى) ـ في انه إذا كان أحد الطلبين المتعلق بشيء مطلقاً ، والآخر مشروطاً بعصيان ذلك الامر المطلق وعدم اتيان متعلقه فمثل هذين الامرين ليس طلباً للجمع بين متعلقيهما فى عالم الوجود بل لا يمكن أن يكون لان المفروض أن فعلية طلب المقيد والمشروط فى ظرف عدم امتثال المطلق وعصيانه ، فهو يدعو الى متعلقه ويطلبه في ظرف عدم وجود متعلق الآخر ولذلك ترى أنه لو تعلق مثل هذين الطلبين ـ أي الطلبين الذين أحدهما مطلق والآخر مشروط بعصيان ذلك الأمر المطلق ـ بأمرين يمكن أن يجتمعا ويمكن أن يوجدهما المكلف معا كقوله : ادخل المسجد وان لم تدخل فاقرأ القرآن لما كان اجتماعهما مطلوبا ، بل لو أتى بالاثنين بقصد مطلوبية الاثنين لكان تشريعاً محرما فليس له أن يقرأ القرآن ويدخل المسجد بعنوان

مطلوبيتها ، إذ تحقق دخول المسجد ووجوده وامتثال أمره يذهب بموضوع الامر بالقراءة لان موضوعه العاصي للامر بدخول المسجد والتارك لامتثاله فلو امتثل ولم يعص لم يبق موضوع للامر بقراءة القرآن فظهر من جميع ماذكرنا أن الامرين المتعلقين بما لايقدر المكلف على الجمع بينها ان كانا مطلقين فلا محالة يكون طلباً للجمع بينها لان كل واحد منها مطلوب حتى فى ظرف وجود الآخر وامتثال أمره فيكون طلبا لغير المقدور والمحال وصدور مثل هذا الطلب من الحكيم قبيح ومحال ولذلك لو تعلقا بما يمكن جمعها يجب على المكلف جمعها ، وأما ان كان أحدهما مطلقاً والآخر مشروطاً بعصيان ذلك الامر المطلق ليس طلباً للجمع بل لو كان الجمع بين متعلقيها مقدوراً للمكلف ليس له أن يجمع بينها بعنوان المطلوبية ، بل لو فعل ذلك كان تشريعاً محرماً .

وظهر أيضا مماذكرنا ان الموجب والمقتضي للجمع هو إطلاق مثل ذينك الخطابين لافعليتها وصرف وجودهما . نعم لو كان المقتضي للجمع فعلية الامرين لا إطلاقها لكانت النتيجة سقوط خطاب المهم رأساً وامتناع الامر الترتبي إذ مبنى الترتب على سقوط اطلاق الامر بالمهم لاأصله .وهذا الكلام يجري بالنسبة الى المتزاحمين المتساويين فانه لو قلنا أن منشأ التزاحم فعلية الخطابين فلابد وأن نقول بسقوط كلا الخطابين وحدوث خطاب تخييري جديد ، ولا فرق حينئذ بين هذا الخطاب التخييري الجديد وسائر الخطابات التخييرية ، الا أنها ابتدائية وهذا حادث جديد بواسطة التزاحم .
(وأما) لو قلنا بأن منشأه إطلاق الخطابين لاأصلها فلا وجه حينئذ لسقوط أصل الخطابين بل لابد من القول بسقوط اطلاقها . وذلك من جهة تمامية الملاك فى الطرفين المتزاحمين وليس المانع من تعلق أصل الطلب بالطرفين بل المانع وهو طلب غير المقدور في اطلاق الطلبين ، فلا يسقط الا اطـلاق الطلبين لان الضرورات تتقدر بقدرها . فالقول ـ بأن الذي يسقط فى المتزاحمين المتساويين هو اطلاق الطلب لااصله ـ مساوق مع القول بصحة الترتب ، لانه لو كان الامر فى المتساويين هكذا

لكان في غيرها من المتزاحمين أيضا كذلك وقد تقدم انه مبنى القول بالترتب ولذلك تعجب شيخنا الاستاذ (قده) مما ذهب اليه شيخنا الاعظم الانصاري (ره) في مبحث الخبرين المتعارضين في فرائده بناء على القول بالسببية من سقوط اطلاق الاخذ بكل واحد من الخبرين وتقييد وجوب العمل بكل واحد منهما بعدم الاخذ بالآخر لاسقوط اصل الاخذ بكل واحد منهما وحدوث خطاب تخييري جديد وهو العمل بهذا أو بذاك ومع ذلك أنكر صحة الترتب وقال انا لانعقل الترتب فهو انكر الترتب من طرف واحد واعترف به من الطرفين (وبعبارة اخرى) أنكر تقييد الاطلاق من طرف واحد وقبله من الطرفين .

ولكن الانصاف ان هذا التعجب لاوجه له ، لان الخطابين المتعلقين بالضدين أو بما لايمكن ان يجمع المكلف بينهما اما مطلقين أو كلاهما مقيدين أو يكون احدهما مطلقا والآخر مشروطاً ، فان كانا مطلقين فلا شبهة في انهما تكليف بالمحال وبماهو غير مقدور فلابد من أحد الامرين إما سقوط كلا الخطابين أو تقييدهما على ماتقدم من المسلكين وان كانا مقيدين ـ اي كان كل واحد منهما مقيداً بعدم العمل بالآخر ـ فليس طلباً للمحال ، ولا وجه لان يتوهم ذلك وما توهم احد بمثل ذلك . والحاصل انه مع التقييد من الطرفين لاوجه لاحتمال عدم الامكان . وإنما الكلام في الشق الثالث وهو ان يكون احد الخطابين ـ وهو الخطاب المتعلق بالاهم ـ مطلقا والآخر ـ اي الخطاب المتعلق بالمهم مثلا ـ مشروطا وانه هل هو من قبيل القسم الاول كي يكون محالا كما ذهب اليه جمع من المحققين بل هو المشهور بينهم وذهب اليه شيخنا الاعظم الانصاري وصاحب الكفاية (قدهما) او يكون من قبيل القسم الثاني حتى يكون ممكناً كما ذهب اليه جمع آخر من الاساطين ومنهم شيخنا الاستاذ (ره) بل هو الذي نقح هذا المبحث غاية التنقيح ، فجزاه الله عن اهل العلم خير الجزاء . وعلى اي حال فقياس القسم الثالث بالقسم الثاني لاوجه له لان إمكانه واضح لايحتاج الى ترتيب مقدمات ، بخلاف القسم الثالث فانه ـ على فرض صحته وإمكانه ـ اثباته

يحتاج الى هذه المقدمات الطويلة العريضة ، فلو وجد خلل في كلها بل في بعضها لم يمكن اثباته . نعم مااختاره شيخنا الاعظم الانصاري (ره)ـ في ذلك القسم من تقييد كلا الاطلاقين لاسقوط أصل الخطابين وحدوث خطاب تخييري جديد ـ مما يؤيد صحة الترتب ، بل يكون من جملة مقدمات إثباته لأن صرف هذا يكفي فانه لابد من ضم سائر المقدمات اليه حتى ينتج المجموع هذه النتيجة .

(المقدمة الثانية)ـ هي أن الواجب المشروط لايصير مطلقا بعد حصول شرطه في الخارج بناء على ماتقدم من أن جعل الأحكام على نحو القضايا الحقيقية لا الخارجية وان شرائط الأحكام وأسبابها مطلقا ـ سواء كانت وضعية أم تكليفية ـ ترجع الى قيود الموضوعات ، فالاستطاعة التي يقال أنها شرط لوجوب الحج ـ في الحقيقةـ من قيود موضوع وجوب الحج أي أنه يجب على الانسان العاقل البالغ المستطيع الحر وهكذا قولهم إن ملاقاة جسم للنجس أو للمتنجس مع الرطوبة سبب لنجاسته يرجع الى أنه من قيود موضوع النجاسة ، وهو ان الشارع حكم بنجاسة الجسم الملاقي للنجس أو المتنجس مع الرطوبة .

(والحاصل) أنه بعد ماتقدم في الواجب المشروط أن شروط الأحكام ترجع طراً الى قيود الموضوعات وفرقنا بين علل الجعل وشرائط المجعول وأيضا قلنا إن العلل الغائية ودواعي الجعل مؤثرات بوجودها العلمي بخلاف شرائط المجعول فانها شرائط بوجودها الخارجي ، وبعد ما أثبتنا أن جعل الأحكام على نحو القضايا الحقيقية لايبقى مجال لتوهم ان الواجب المشروط بعد حصول شرطه يصير مطلقا ويخرج عن كونه مشروطاً لأن هذا الكلام في قوة أن يقال إن الموضوع المقيد بعد وجود قيده في الخارج يخرج عن كونه مقيداً ويصير مطلقا (وأنت خبير) بأن هذا خلف ، وعلى ماذكرنا بنينا امتناع الشرط المتأخر وقلنا إن تأخر الشرط عن الحكم مرجعه الى تأخر بعض أجزاء الموضوع وقيوده عن الحكم وهو محال وفائدة هذه المقدمة هي أن لايتخيل أحد انه بعد تحقق عصيان الأمر بالأهم الذي هو شرط فعلية الأمر بالمهم يصير الأمر بالمهم

فعليا ومطلقا ، لأنه بحصول شرطه وإن كان يصير فعليا ولكن لايمكن أن يصير مطلقا لماذكرنا من لزوم خروج الموضوع المقيد عن كونه مقيداً وهذا خلف فلايمكن لمدعي امتناع الترتب أن يقول أن المهم أيضا بعدحصول شرطه يصير مطلقاولازمه وجود أمرين مطلقين بالنسبة الى ضدين ، فيكون من قبيل طلب المحال .

(المقدمة الثالثة)ـ في بيان أن زمان فعلية خطاب الأهم وزمان امتثاله وزمان عصيانه واحد كما أن زمان عصيان الاهم وزمان فعلية خطاب المهم وزمان امتثال أمره وزمان عصيانه واحد ، فينتج أن جميع هذه الستة أي فعلية خطاب الأهم مع امتثاله وعصيانه مع فعلية خطاب المهم وامتثاله وعصيانه واحد بحسب الزمان وإن كان بين بعضها تقدم وتأخر رتبي كتقدم فعلية الخطاب على امتثاله أو عصيانه رتبة وكتقدم عصيان الأهم على فعلية المهم . أما اتحاد زمان فعلية الخطاب مع الامتثال فمن جهة أنه بعد ماأثبتنا بطلان الواجب المعلق فلا يمكن أن يتعلق البعث الفعلي بأمر متأخر ، بل لابد وأن يتعلق بأمر حالي ولا يجوز تقدم البعث آنا واحداً إذ لو جوزنا ذلك لم يبق فرق بين طول الزمان وقصره فيمكن أن يكون البعث الآن الى أمر متأخر بعد مرور سنين . وبعد أن فرغنا من إثبات عدم امكان كون البعث فعليا والمبعوث اليه في زمان متأخر فلابد وأن يكون البعث في زمان يمكن انبعاث المكلف عنه بحيث لو انبعث عنه عد ممتثلا وإلا عد عاصيا إذا كان مضيقا في كل زمان صار البعث فعلياً وكان الواجب مضيقا ليست له أفراد طولية ، فلابد وأن يتحقق أحد الأمرين إما أن ينبعث المكلف عن ذلك البعث فيكون ذلك امتثالا واما أن لاينبعث في ذلك الزمان فيكون عصياناً ، واجتماع كلا الأمرين وكذلك ارتفاعهما لايمكن لانهما متقابلان متناقضان .

ومما ذكرنا ظهر أن زمان الامتثال وزمان العصيان أيضاً واحد ، لأنهما في مرتبة واحدة وكل واحد منهما بدل عن الآخر . وأما في زمان فعلية الامتثال فلابد وأن يكون الخطاب موجوداً وفعليا وإلا يلزم أن يكون الانبعاث عن غير بعث

والتحرك عن غير تحريك مع أن نسبة الانبعاث الى البعث نسبة المعلول الى علته (وبعبارة اخرى) الامتثال هو اتيان المأمور به والانبعاث نحوه عن بعث المولى ، فاذا تحقق البعث من قبل المولى وقلنا بعدم امكان الواجب المعلق فلا يخلو في نفس زمان تحقق البعث إما أن ينبعث المكلف نحو المأمور به أولا فالأول امتثال والثاني عصيان إذا كان الواجب مضيقا وأما لو لم نقل ببطلان الواجب المعلق فحينئذ وإن كان وجود الخطاب ممكنا مع عدم تحقق الامتثال ولا بد له أعني العصيان ، ولكن العكس أي وجود الامتثال لايمكن أن يتحقق بدون وجود الخطاب ففي ظرف وجود الامتثال لا بد وأن يكون الخطاب موجوداً وإلا يلزم أن يكون الانبعاث لاعن بعث ، وأما في الواجب الموسع فتقدم حدوث الخطاب على امكان الامتثال زماناً مبني على الواجب المعلق . وأما وجود الخطاب في زمان الامتثال وأنه بدونه لايمكن فضروري. وأما العصيان فلايتحقق فيه إلابترك آخر فرد يقدر على إتيانه منه لان ترك سائر الأفراد الطولية جائز الى بدلها وهو الفرد الأخير الممكن فيمكن فى الواجب الموسع أن يكون اتيان بعض الأفراد امتثالا ولا يكون تركه وعدم اتيانه عصيانا .

فظهر من جميع ماذكرنا في هذه المقدمة الى الآن أنه لايمكن أن يتحقق الامتثال فى زمان ولا يكون الخطاب في ذلك الزمان كما انه لايمكن تحقق العصيان في زمان لايمكن تحقق الامتثال فيه ، فكما ان الامتثال لايتحقق بدون فعلية الأمر فكذلك عصيان أمر ايضا لايتحقق بدون فعليته في ذلك الزمان .

(إذا عرفت هذا) فنقول : قد بينا في المقدمة السابقة أن جميع شرائط الأحكام يرجع الى قيود موضوعاتها وكذلك مانسميها بأسبابها ، فبناء على هــذا عصيان الاهم الذي يكون شرطا لفعلية المهم يرجع الى كونه قيداً لموضوع وجوب المهم في الحقيقة موضوع خطاب المهم يكون معنوناً بعنوان ايها العاصي للأهم افعل المهم في المثل المعروف فى هذا الباب يكون موضوع وجوب الصلاة ايها العاصي لامر الازالة صل ، ولاشك فى اتحاد زمان الموضوع مع حكمه وإلا يلزم الخلف والمناقضة

أي كون ما فرضته موضوعا ليس بموضوع والتقدم والتأخر بينهما رتبي وتكون نسبة الموضوع الى حكمه نسبة المعلول الى علته التامة فبناء على هذا يكون زمان عصيان الاهم الذي هو من قيود موضوع وجوب المهم مع فعلية خطاب المهم واحداً ، لما ذكرنا من لزوم اتحاد زمان الحكم مع زمان موضوعه بجميع أجزائه وقيوده . وقد عرفت أنه فى زمان عصيان كل أمر لابد وأن يكون ذلك الامر فعليا، فينتج أن زمان فعلية الأمر بالأهم والأمر بالمهم واحد وهو المطلوب بل ينتج أن زمان فعلية أمر الأهم وزمان امتثاله وزمان عصيانه وزمان فعلية أمر المهم وزمان امتثاله وزمان عصيانه كل هذه الأزمنة الستة واحد .

فبما ذكرناه اتضح الجواب عما أوردوه فى المقام من الاشكال على الترتب ، بأن العصيان إما شرط متقدم أو متأخر فان كان شرطا متقدما فلابد وأن يتحقق حتى يصير وجوب المهم فعلياً ولكن في ذلك الظرف والزمان يسقط امر الأهم لأن سقوط الامر كما انه يحصل بالامتثال كذلك يحصل بالعصيان ، وهذا خلاف فرض الامر الترتبي لأن القائل بصحة الأمر الترتبي يقول بوجود كلا الامرين أي الاهم والمهم فى زمان واحد ومع ذلك ليس بمحال لانه ليس طلب الجمع بين الضدين وان كان شرطا متأخراً فقبل وجوده وإن كان المهم يصير فعلياً مع عدم سقوط أمر الاهم لان العصيان بعد لم يتحقق إلا انه يكون حينئذ طلب الجمع بين الضدين ، وهو من الحكيم محال. وذلك من جهة ان الامر الاهم ـ حيث لم يتحقق العصيان بعد ـ يدعو الى ايجاد متعلقه أي الازالة مثلا فى المثال المشهور والامر بالمهم أيضا يدعو الى ايجاد متعلقه قبل حال العصيان لان المفروض انه شرط متأخر فالامر بالاهم قبل تحقق عصيانه يدعو لزوما الى ايجاد الازالة مثلا والامر بالمهم أيضا كذلك قبل عصيان الاهم يدعو لزوماً الى ايجاد الصلاة مثلا ، فهل هذا إلا طلب الضدين الذي هو طلب المحال ؟ فالاشكال وارد على كل حال سواء قلت بأن العصيان شرط متقدم أو شرط متأخر .

(وقد عرفت) مما ذكرنا أن العصيان شرط مقارن لامتقدم ولا متأخر ،

ولا يمكن أن يكون أحدهما ، لما ذكرنا من رجوع الشروط الى قيود الموضوعات ولا يمكن أن يتخلف الحكم عن الموضوع ففي نفس زمان عصيان الأهم يكون خطابه محفوظاً لما تقدم مفصلا فليس بساقط في زمان العصيان مع أنه شرط مقارن وخطاب المهم أيضا فعلي في نفس ذلك الزمان ايضا لما تقدم . ومع ذلك ليس طلبا للجمع بين الضدين نعم هو، جمع بين طلبين لا لأن الآمر أراد الجمع بين المطلوبين . ولو تنازلنا وقلنا بأنه شرط متأخر مع انا أثبتنا محاليته فلا يلزم أيضا ذلك المحذور الذي ذكره المستشكل سواء قلنا بأن واقع العصيان شرط متأخر أو قلنا بأن الشرط هو عنوان التعقب بالعصيان (اما) لو قلنا بالأول فواضح عدم طلب الجمع ، لان شرط مطلوبية المهم عدم الاتيان بالأهم ولو كان تحقق هذا العدم في الزمان المتأخر عن فعلية المهم ، ولكنه ـ على كل حال وتقدير ـ لابد وأن يتحقق هذا العدم ومعه كيف يكون طلبا للجمع . و (اما) لو قلنا بالثاني أي بأن الشرط هو التعقب فذلك العنوان الانتزاعي ولو كان موجوداً قبل تحقق العصيان فى الخارج إلا ان انتزاعه في الزمان السابق فرع وجود منشأ انتزاعه في الزمان اللاحق ، فلو لم يعص المكلف ـ فى الزمان المتأخر ـ أمر الازالة مثلا يكشف ذلك عن عدم تعقب الصلاة مثلا بعصيان الازالة بل كان توهم التعقب ، فنعلية أمر الصلاة مثلا في المثل المفروض وان كان مشروطا بتعقب الصلاة بترك الازالة وعصيان أمرها ولكن تحقق التعقب فى الزمان المتقدم منوط بتحقق العصيان فى الزمان المتأخر لحصول شرط المهم ـ أي التعقب بالعصيان ـ لايجتمع مع عدم العصيان واتيان الاهم فليس طلبا للجمع كما توهم بناء على أن يكون نفس العصيان أو التعقب به شرطا لفعلية المهم ، فلو فرضنا ان ماهو موضوع الصحة ومايؤثر فى ملكية الثمن للبائع والمثمن للمشتري هو العقد الصادر عن الفضولي المتعقب باجازة المالك لان نفس الاجازة الخارجية شرط حتى لا يمكن الكشف الحقيقي فحينئذ لو حصلت الاجازة فى الزمان المتأخر قلنا بأن العقد المؤثر الصحيح وجد من أول الأمر وترتبت آثار الصحة من ذلك الزمان على ذلك العقد ، فيكون كشفا حقيقيا . واما لو لم

تتحقق الاجازة فهل يمكن لأحد ان يقول بصحة ذلك العقد بمحض ان عنوان التعقب شرط لا واقع الاجازة ، فكما ان صحة العقد بدون واقع الاجازة ـ ولو كانت في الزمان المتأخر ـ غير ممكنة فكذلك في مانحن فيه فعلية خطاب المهم بدون واقع العصيان غير ممكنة ولو كان فى الزمان المتأخر فلو لم تجتمع مطلوبية المهم مع عدم العصيان وعدم ترك متعلق أمر الاهم ، فكيف يقول المدعي انه على هذا الغرض يكون طلبا للجمع بين الضدين .

ثم إن ماذكره بعض ـ من لزوم تقديم الخطاب ـ ولو آناما ـ على الانبعاث في الواجب المضيق بمعنى أن الخطاب لابد وأن يتحقق قبل حصول زمان الواجب في الواجب المضيق حتى يمكن الانبعاث من أول آن من زمان الواجب المضيق وإلا يلزم عدم إمكان الانبعاث من أول زمانه ، لانه لو وجد الخطاب في أول آن من آنات زمان المضيق فبعد توجه المكلف اليه ينبعث منه الى الواجب . ولا شك فى أنه يمضي آن حينئذ حتى يتحقق الانبعاث عن ذلك البعث ، فلا يمكن بعد خروج ذينك الآنين من زمان الواجب المضيق عن دائرة الامتثال امتثال ذلك الواجب لأن الواجب المضيق عبارة عن واجب يكون وقته بمقدار زمان امتثاله وأدائه فاذا اخرجنا آنين عن ذلك الوقت لما ذكرنا لايمكن اداؤه في ذلك المقدار الباقي ـ مردود .

(اولا) ـ بأنه لو كان هذا الكلام صحيحا لجرى في الواجب الموسع ايضا ، إذ فيه ايضاً يمكن ان يمتثل من أول آن من آنات ذلك الوقت الموسع بمعنى انه يجوز بل يستحب مؤكداً ـ إجماعا بل ضرورة ـ الشروع فى الامتثال من اول آن من آنات ذلك الوقت الموسع المضروب لذلك الوجوب كالصلوات الخمس اليومية حيث انها كلها واجبات موسعة ، ويستحب مؤكداً ان يشرع فيها من اول وقتها فيلزم عليه ان يقول فيها ايضا بتقدم الخطاب آناما على زمان الواجب ولا يكون كلامه وايراده مختصا بالمضيق مع انه لايقول به إلا في المضيق .

و(ثانياً)ـ بأن اصل هذا الكلام غير تام ، وهذه الدعوى باطلة لأنه لادليل

على لزوم ان يكون الانبعاث عن بعث سابق عليه زماناً بل ذلك لايمكن وقد أثبتنا محاليته وقلنا إن نسبة البعث الى امكان الانبعاث نسبة العلة الى المعلول . وعليه بنينا انكار الواجب المعلق بل البعث في الزمان السابق ـ كما توهمه المتوهم ـ اما ان لايبق الى زمان الانبعاث فيكون الانبعاث لاعن بعث وهو محال . وإما ان يكون باقياً فيكون وجوده فى الزمان السابق لغواً وبلا فائدة . نعم الذي لابد من سبقه فى الواجب المضيق بل في الواجب الموسع إذا أراد الامتثال فيه من أول الوقت هو العلم بالخطاب حتى يتهيأ للامتثال من اول زمان وجود الخطاب ، فلو علم المكلف بلزوم الامساك من اول الفجر وأن هذا الخطاب يصير فعليا أول آن طلوع الفجر ، فينبعث منه الى الامساك من ذلك الوقت ، بل ربما يمسك قبل آن وجود الخطاب مقدمة للعلم بحصول الامساك من آن اول طلوع الفجر . وثمرة هذه المقدمة ان الأمر بالاهم لايسقط في ظرف عصيانه الذي هو في زمان فعلية المهم ففي ظرف فعلية المهم الامر بالاهم ايضا موجود ، فيجتمع الطلبان في الوجود بحسب الزمان فاذاضممنا هذه المقدمة الى المقدمتين السابقتين ينتج ان الطلبين موجودان فى زمان واحد بدون ان يكون الآمر مريداً للجمع بين المطلوبين .

(المقدمة الرابعة)ـ في أن انحفاظ الخطاب على ثلاثة أقسام : (الاول)ـ انحفاظه بواسطة الاطلاق والتقييد اللحاظيين بمعنى أن الحكم الوارد على طبيعة والخطاب المتعلق بها يتحقق بعد ملاحظتها إما مقيدة بقيد من جهة تقيد الملاك بذلك القيد ، واما مرسلة ومطلقة لاطلاق الملاك وعدم تقيده بقيد (وبعبارة اخرى) الخطاب تابع للملاك فان كان الملاك مطلقا غير مقيد وجوده فى متعلق الخطاب بقيد وخصوصية فالآمر أو الناهي يلاحظ متعلق خطابه أو موضوعه مطلقا ومرسلا ان امكن لحاظه كذلك ، واما ان كان وجود الملاك فيه مقيداً بقيد فلامحالة يلاحظ المتعلق أوالموضوع مقيداً بذلك القيد ان امكن لحاظه كذلك . واما ان لم يمكن لحاظ موضوع الخطاب مقيداً فيما اذا كان الملاك مقيداً أولم يمكن لحاظه مطلقا فيما إذا كان الملاك مطلقافلابد

من حفظ الخطاب حينئذ بنتيجة الاطلاق أو نتيجة التقييد ، وذلك في الانقسامات الثانوية وهي عبارة عن الانقسامات الواردة على الطبيعة بعد ورود الخطاب عليها وبملاحظته .

(الثاني) ـ انحفاظ الخطاب بواسطة نتيجة الاطلاق أو نتيجة التقييد بمعنى ان الخطاب وارد على الطبيعة التي لا يمكن تقييدها إن كان الملاك مقيداً ولا يمكن لحاظها مطلقة ان كان الملاك مطلقا ، ولا يمكن إهمال الملاك بل لابد وان يكون اما فى الطبيعة المقيدة بقيد لمدخلية ذلك القيد فيه وإما في المطلقة بالنسبة الى ذلك القيد لعدم دخله فيه ، فكل قيد أو خصوصية يمكن ان يطرأ على موضوع التكليف أو متعلقه او متعلق متعلقه اما له دخل فى الملاك او ليس له دخل فيه ولا يمكن ارتفاعهما لان كونه دخيلا وعدم كونه دخيلا متناقضان ، فينتج ان الملاك لا يمكن ان يكون مهملا بالنسبة الى أية حالة من الحالات الطارئة على الشيء والانقسامات الواردة عليه فحينئذ لو كان من الانقسامات الاولية وكانت الطبيعة قابلة للاطلاق والتقييد فيتبع لحاظ الاطلاق والتقييد فيها إطلاق الملاك او تقييده . والمراد بقولنا كانت قابلة للاطلاق والتقييد إخراج ماليس كذلك ولو كان من الانقسامات الاولية كالتقييد بالوجود والعدم في المأمور به ، فمع انهما من الانقسامات الاولية لان اتصاف فعل المكلف بأنه موجود أو معدوم . وهذا الانقسام ليس متوقفا على تعلق الامر به وووروده عليه لا يمكن تقييد المتعلق بهما ولا اطلاقه بالنسبة اليهما كما سيجيء فى القسم الثالث من انحفاظ الخطاب . واما لو كان من الانقسامات الثانوية أي الانقسامات التي لا ترد على الشيء إلا بعد تعلق التكليف به وورود الخطاب عليه ، فلو كان الملاك مقيداً بمثل ذلك القيد كما ان ملاك الصلاة مقيد بكون اتيانها بقصد القربة لما أمكن لحاظ المتعلق مقيداً بهذا القيد ، لان هذا القيد وهذا الانقسام لا يتحقق إلا بعد ورود الامر فكيف يمكن أن يؤخذ في متعلقه . وقد تقدم تفصيل ذلك في مسألة الشك في التوصلية والتعبدية كما انه لو كان الملاك مطلقا بالنسبة الى مثل هذا القيد الذي هـو

من الانقسامات الثانوية لما أمكن لحاظه مطلقاً ، لأن التقابل بين الاطلاق والتقييد تقابل العدم والملكة فالاطلاق ممتنع إذا امتنع التقييد، لأن الاطلاق وإن كان عبارة عن عدم التقييد ولكنه لابد وأن يكون فى موضوع قابل للتقييد فاذا لم يكن قابلا للتقييد - كما فى الانقسامات الثانوية للمحذور الذي ذكرنا وتقدم تفصيله لم يكن قابلا للاطلاق أيضا، لان حقيقة الاطلاق اللحاظي عبارة عن ملاحظة الشيء مرسلا ومقرونا وواجداً لأية خصوصية كانت فلو لم يمكن لحاظ المتعلق مقروناً بخصوصية لما يلزم من المحذور فلحاظه مرسلا - بالمعنى الذي ذكرنا أيضا - لايمكن لعين ذلك الدليل لأن لب الاطلاق اللحاظي هـــو لحاظ الشيء بحيث يكون موضوعا ومتعلقا للحكم مقروناً بتلك الخصوصية أو مقرونا بنقيضها ، ولست أقول بأنه فى الاطلاق يجب أن يلاحظ جميع الخصوصيات التي يمكن أن تتخصص بها الطبيعة التي تعلق بها الأمر وصارت موضوعا له تفصيلا وبعناوينها الخاصة بل أقول لامناص في باب الاطلاق اللحاظي ملاحظة الشيء متساوي الأقدام بالنسبة الى جميع الحالات والخصوصيات التي يطلق الحكم بالنسبة اليها بحيث قد يظهر ويأتي به فى قالب التعبير بلفظ سواء كان كذا أو كان كذا (وأنت خبير) بأن الاطلاق بهذا المعنى يجتمع فيه محذور التقييد بقيد ومحذور التقييد بمقابله أيضاً . (وبعبارة اخرى) الاطلاق اللحاظي بالنسبة الى كل قيد يكون فى قوة التقييد به وبمقابله ، فلو كان محذور في التقييد بشيء وفى التقييد بمقابله يجتمع كلا المحذورين فى الاطلاق بالنسبة الى ذلك الشيء والى مقابله ، وإذا تبين عدم إمكان الاطلاق والتقييد اللحاظيين فى هذا القسم من الانقسامات وقد تبين أن الملاك لايمكن أن يكون مهملا ، بل إما أن يكون مقيداً أو مطلقاً فلابد من استيفائه بنتيجة الاطلاق أو نتيجة التقييد بجعل آخر متمم للجعل الأول . وقد تقدم تفصيل ذلك مفصلا فانحفاظ الخطاب بنتيجة الاطلاق أونتيجة التقييد يكون فى مورد يكون الملاك مطلقا أو مقيداً والملاك لامحالة يكون كذلك ، ولكن لايمكن التقييد والاطلاق اللحاظيين لكون الحالة من الانقسامات الثانوية .

(الثالث) ـ أن يكون انحفاظ الخطاب في حالة وتقدير لأجل اقتضاء نفس الخطاب ذلك التقدير وتلك الحالة ، فيكون ذلك التقدير وتلك الحالة من مقتضيات نفس الخطاب وآثاره وذلك مثل فعل متعلق الخطاب وتركه حيث لا يمكن أن يكون انحفاظ الخطاب بالاطلاق أو التقييد اللحاظيين بالنسبة الى مثل هذه الحالة ولا بنتيجة الاطلاق أو بنتيجة التقييد لأن كل ذلك بالنسبة الى مثل هذه الحالة غير ممكن ، أما التقييد اللحاظي فمن جهة أنه بالنسبة الى الفعل والوجود يصير من قبيل تحصيل الحاصل وبالنسبة الى الترك يكون من قبيل طلب النقيضين . هذا إذا كان الطلب أمراً وأما إن كان نهياً فبعكس ما ذكرنا أي يكون تقييد المتعلق بالترك من قبيل طلب الحاصل والتقييد بالفعل من قبيل طلب النقيضين وإطلاق المتعلق بالاطلاق اللحاظي بالنسبة الى هاتين الحالتين مستلزم لكلام المحذورين أي يكون طلباً للحاصل وللنقيضين جميعاً، وذلك لما ذكرنا من أن الاطلاق بالنسبة الى قيد ومقابله في قوة تقييدين ومستلزم للمحذور الذي يترتب على كل واحد منها فالاطلاق في المقام جامع لكلا المحذورين .

وقد ظهر مما ذكرنا عدم إمكان التقييد أو الاطلاق بهاتين الحالتين ولو بجعلين أي بنتيجة الاطلاق ونتيجة التقييد ، وذلك من جهة أن امتناع التقييد والاطلاق في هذا المقام ليس من جهة امتناع لحاظيها حتى يتوصل اليها بجعل آخر ويسمى بنتيجة الاطلاق ونتيجة التقييد بل من جهة أن التقييد تحصيل الحاصل أو طلب الجمع بين النقيضين والاطلاق مستلزم للجمع بين المحالين . ومعلوم أن هذه الامور من المحالات والممتنعات فى حد نفسها لا من ناحية عدم إمكان الجعل بجعل واحد بل لا يمكن ولو كان بألف جعل فتحقق أن انحفاظ الخطاب فى المقام أي في القسم الثالث لا يمكن أن يكون لا بالاطلاق والتقييد اللحاظيين ، ولا بنتيجتها بل هاتين الحالتين حيث أنها من آثار الخطاب ولا يمكن وجود الأثر بدون وجود المؤثر حدوثاً وبقاء إذ أن الممكن كما أنه محتاج الى العلة حدوثا كذلك محتاج اليها بقاء ، فلابد من وجود الخطاب حال وجودها لأن الامتثال عبارة عن الانبعاث عن بعث المولى فكما أن فعلية الانبعاث تدريجية

كذلك تكون فعلية البعث والعصيان عدم الانبعاث عن البعث، وإلا فلا معنى للعصيان لأن العصيان ـ الذي يحكم العقل بقبحه واستحقاق فاعله للعقاب ـ هو مخالفة الأمر الموجود لا الامر المعدوم . والحاصل أنه لاشك في وجود الخطاب وانحفاظه في هاتين الحالتين، وأيضا لاشك في أن انحفاظه عند هاتين الحالتين يكون من قبيل انحفاظ المؤثر حال وجود الأثر . والفرق بين الانحفاظ في هـذا القسم وبينه فى القسمين الأولين من جهتين :

(الاولى) ـ أن نسبة الخطاب في الاولين الى تقادير الاطلاق والتقييد نسبة المعلول الى العلة لأن ذلك التقدير الملحوظ بالاطلاق أو التقييد اللحاظيين أو بنتيجة الاطلاق والتقييد اخذ فى موضوع الخطاب . ومعلوم أن نسبة الموضوع بجميع أجزائه وخصوصياته الى الحكم والخطاب نسبة العلة الى المعلول فى تقدمه عليه وعدم إمكان انفكاكه عنه . وأما نسبة الخطاب فى هذا القسم الى هذين التقديرين أي فعل المتعلق وتركه نسبة العلة الى معلولها ، لما ذكرنا من أن هذين التقديرين من آثار الخطاب ومقتضياته .

(الثانية) ـ أن الخطاب فى القسمين الاولين لاتعرض له الى ذلك التقدير سواء كان من قيود الموضوع بمعنى المكلف أو كان من قيود الموضوع بمعنى متعلق المتعلق. والسر فى ذلك أن الموضوع ـ بكلا المعنيين ـ لابد وان يفرض وجوده حتى تصل النوبة الى وجود الحكم وتحققه ، فوجود الخطاب والحكم فى الرتبة المتأخرة عن وجود الموضوع ولا يوجد إلا بعد وجوده بجميع أجزائه وقيوده فكيف يمكن أن يكون متعرضاً لوجوده أو لعدمه وذلك بخلاف القسم الثالث فان الخطاب فى هـذا القسم متعرض لهذين التقديرين فان الامر يتعرض لوجود فعل المتعلق وترك تركه ، والنهي يتعرض لترك متعلقه ويطرد فعله .

والحاصل أن الخطاب ـ سواء كان وجوبيا أو تحريمياً ـ يقتضى ايجاد أحد التقديرين وهدم التقدير الآخر ، غاية الامر ان الامر فى الامر والنهي يكون فى

كل واحد منهما) بعكس الآخر فالتقدير الذي يهدمه في الامر أي ترك المتعلق يقتضيه في النهي والتقدير الذي يقتضيه في الامر يهدمه في النهي وهكذا الحال في طرف النهي.

(إذا عرفت ماذكرنا) فنقول: إن خطاب الاهم في ظرف عصيانه يكون انحفاظه من القسم الثالث أي يكون انحفاظه من قبيل انحفاظ المؤثر في ظرف تأثيره، والعلة في ظرف وجود معلوله والمقتضي في ظرف وجود مايقتضيه فخطاب الاهم يقتضي ايجاد متعلقه وامتثاله واطاعته وايضا يقتضي ترك عصيانه وهدم عدم اطاعته (وبعبارة اخرى) خطاب الاهم بمدلوله يقتضي هدم عصيانه الذي هو من أجزاء موضوع المهم فخطاب الاهم دائماً يطرد ويهدم ماهـــو من أجزاء موضوع المهم أي عصيان الاهم.

واما خطاب المهم فلاتعرض له لالعصيان الاهم ولا لعدمه، لانه موضوع له والحكم لايستدعي وجود موضوعه بل بعدما وجد الموضوع يوجد الحكم ولايتخلف عنه. وكيف يقتضي وجود موضوعه وهو معدوم حين عدم موضوعه ومما ذكرنا ظهر لك ان هذه المقدمة هي عمدة مقدمات الترتب بل ينبغي أن تسمى بروح الترتب لانه بهذه يثبت أمران: (الاول) ـ طولية الامرين لان امر الاهم مقدم على عصيانه، لانه ـ كما عرفت في رتبة علته وعصيانه ـ مقدم على أمر المهم لانه من اجزاء موضوعه فأمر الاهم مقدم على أمر المهم برتبتين. (الثاني) ـ عدم مزاحمة أحدهما للآخر إذا كانا بهذا الشكل. وذلك لما ذكرنا من ان أمر الاهم يهدم موضوع الامر بالمهم ويطرده فلو عمل بمقتضاه لايبقى مجال لمجيئه ووجوده حتى يزاحم الاهم، والامر بالمهم يدعو الى ايجاد متعلقه بعد وجود موضوعه ولاتعرض له لوجود موضوعه ولا لعدمه ومزاحمته له انما هي فيما إذا كان له تعرض الى وجود شرط موضوعه. وقد تقدم انه لايمكن ذلك وأيضا ظهر مما ذكرنا ان مقتضى مثل هذين الخطابين محال أن يكون هو الجمع بين متعلقيهما، لان مقتضى احدهما رفع موضوع الآخر وهدمه فتبين أن هذه المقدمة هي الاصل واساس الترتب كما ذكره شيخنا الاستاذ (قدس سره).

(المقدمة الخامسة) ـ في تشخيص الموارد التي يلزم من تعلق الخطابين بأمرين طلب

الجمع بين متعلقيها والموارد التي لا يلزم ذلك فنقول الشرائط التي يكون الخطاب منوطا بوجودها إما أن لا تكون قابلة للتصرف الشرعي رفعاً ووضعا ، واما أن تكون قابلة لذلك . (أما الاول) فلو كان هناك خطاب آخر متعلق بأمر آخر فلا يمكن أن يكون رافعا لموضوع الخطاب الاول ، لان المفروض أن شرائط ذلك الخطاب امور تكوينية غير قابلة للوضع والرفع التشريعي فلو قال الشارع إذا انكسفت الشمس أو انخسف القمر صل كذا ، وكان هناك خطاب آخر باكرام زيد مثلا فى تلك الساعة فهذا الخطاب لا يمكن أن يكون رافعا لموضوع الخطاب الاول لان الكسوف والخسوف غير قابلين للوضع والرفع التشريعي ، كما انهما لا يمكن للمكلف رفعهما تكوينا ايضا فمثل هذين الخطابين ـ الذين أحدهما مطلق والآخر مشروط بشرط غير قابل للرفع التشريعي ـ إن لم يكن تضاد بين متعلقيهما في عالم الوجود وأمكن المكلف الجمع بينهما وجب ، والا قيد اطلاق كل واحد منهما بعدم ايجاد الآخر كما هو الشأن فى باب تزاحم الحكمين ان لم يكن أهم فى البين ، وإلا تعين الاهم وسقط الخطاب الآخر بالمرة كما يقول به منكر الترتب أو يقيد إطلاقه بعصيان خطاب الأهم كما يقول به مثبت الترتب . وعلى كل حال يلزم طلب الجمع من مثل هذين الخطابين فلابد وان يعالج لو لم يمكن الجمع بالتخيير ولم يكن أهم فى البين أو بسقوط خطاب المهم رأساً ، أو بتقييده بعصيان الاهم ان كان .

و(اما الثاني) أي ما كان قابلا للرفع التشريعي فاما أن يكون هناك خطاب آخر رافع لموضوع هذا الخطاب الذي موضوعه قابل للرفع فى عالم التشريع أو لا يكون فان لم يكن مثل هذا الخطاب فيكون حاله حال القسم الاول بعينه ، لان صرف إمكان الرفع لا أثر له مالم يكن رفع فى البين فيكون ايضا مفاد الخطابين طلب الجمع فان كان المكلف قادراً على الجمع وجب عليه والا فالتخيير إن كان أحدهما أهم وإلا فسقوط أمر المهم أو تقييده بعصيان الاهم على القولين كما تقدم . (وبعبارة اخرى) مجرد كون الموضوع قابلا للرفع التشريعي لا أثر له في عدم طلب الجمع مالم يكن الخطاب الآخر متعرضا لذلك ، وهو واضح .

ثم إنه لو كان في كلا القسمين رفع الموضوع بمعنى اعدام شرطه تكويناً بيد المكلف ولكن لم يكن للخطاب الآخر تعرض لرفع الموضوع كما هو المفروض ، لانه في القسم الاول حسب الفرض ليس قابلا للتعرض ، وفى القسم الثاني وان كان قابلا له لكن لا تعرض حسب الفرض فلو كان متعلقهما مما لا يمكن للمكلف الجمع بينهما فيكون تكليفا بالمحال ولا يصح صدوره عن الحكيم بمجرد قدرة المكلف على اعدام موضوع احدهما وذلك من جهة عدم جواز التكليف بالمحال ، ولو كان معلقا على أمر يمكن رفعه واعدامه فلو قال صل مطلقا سواء أزلت النجاسة عن المسجد أم لا ، وإن دخلت المسجد أزل . والمفروض ان الازالة والصلاة مثلا ضدان لا يقدر المكلف على الجمع بينهما فبمحض تعليق الازالة على أمر يمكن عدم ايجاده - كدخول المسجد في المثال المفروض - لا يرتفع محذور طلب الضدين وما هو المحال ، أترى أنه يجوز أن يقول إذا دخلت الدار فاجمع بين الضدين أو النقيضين مثلا ؟ (والحاصل) أنه لا فرق في نظر العقل وحكمه بقبح تكليف ما لا يطاق بين ما اذا كان التكليف مطلقا أو كان معلقا على أمر يكون وجوده وعدمه تحت اختيار المكلف .

ومما ذكرنا ظهر ان ما نسب الى استاذ جملة من أساتيذنا الميرزا الكبير الشيرازي (قدس سره) - من تصحيح الترتب بأن عصيان الاهم الذي هو موضوع خطاب المهم تحت اختيار المكلف فيمكن أن لا يعصي الاهم حتى يقع في محذور لزوم امتثال الضدين والاتيان بالمحال - ليس كما ينبغي ، بل كما أفاد شيخنا الاستاذ (قده) لا ينبغي أن يظن بصدور مثل هذا الكلام من ذلك الاستاذ العظيم الشأن وذلك من جهة أنه لو اعترفنا بأن مفاد الامرين الذين أحدهما مترتب على عصيان الآخر هو طلب الجمع بين متعلقيهما الذي لا يمكن ولا يقدر المكلف عليه ، فطلب هذا المحال - بصرف أنه معلق على العصيان الذي هو تحت الاختيار وجوداً وعدما - لا يخرج عن كونه قبيحاً بحكم العقل ، بل لا يمكن بناء على ما رجحنا من أن حقيقة الطلب والامر هو البعث نحو أحد طرفي الامر المقدور وان جوز أحد ارتكاب القبيح على الحكيم أو

أنكر الحسن والقبح العقليين ، بل لا يصح هذا ولوقلنا بمقالة أبي هاشم بأن الامتناع بالاختيار لاينافي الاختيار حتى خطابا إذأن هذا الكلام وان كان فاسداً فى نفسه لكنه مع ذلك غير مانحن فيه وغيرما نسب الى ذلك الرجل العظيم من جهة أن متعلق مانحن فيه — من أول الأمر وحدوثا — غير مقدور ، وأبو هاشم يقول بأن العجز الطارىء بسوء اختيار المكلف لايضر ببقاء التكليف فأين أحدهما من الآخر ؟والمظنون أن نظر السيد الكبير الى أنه مادام أمر العصيان بيد المكلف واختياره وهو موضوع لطلب المهم ، فلا يلزم من اجتماع مثل هذين الطلبين طلب الجمع (وبعبارة اخرى) الجمع بين الطلبين غير طلب الجمع بين المتعلقين .

و (أما) إن كان هناك خطاب ناظر الى رفع موضوع هذا الخطاب الذي يمكن رفعه في عالم التشريع فذلك الخطاب اماأن يكون رافعاً لموضوع الآخر بصرف وجوده وفعليته أو رافعاً له بامتثاله لا بصرف وجوده وفعليته (فالأول) — كما أن موضوع وجوب الحج الذي هو الاستطاعة يرتفع بصرف وجود الأمر بأداء الدين وفعليته ولو عصى ولم يمتثل ، وذلك فيما إذا لم يكن المال وافياً بأداء الدين والاستطاعة جميعاً ففي هذا القسم لايجتمع الطلبان والامران ولا يصيران فعليين في زمان واحد ، فضلا عن أن يكون مفادهما الجمع بين متعلقيهما وذلك من جهة أن المفروض أنه بوجود أحدهما يرتفع الآخر. و (الثاني) — وهو مورد بحث الترتب وهو أن يكون أحدالخطابين بامتثاله رافعاً لموضوع الخطاب الآخر من دون أن يكون الخطاب الآخر رافعاً لموضوعه وإلا لو كان الخطاب الآخر أيضا بامتثاله رافعاً لموضوع هذا الخطاب ومعناه تقييد اطلاق كل واحد من الخطابين بعدم امتثال الآخر حتى يكون الخطاب خطاباً تخييرياً ، فلا يستشكل فيه أحد . ومعلوم عدم طلب الجمع والمحالية في مثل ذلك الخطاب بخلاف ماإذا كانت فعلية أحدهما مقيدة بعصيان الآخر ولكن كان الآخر مطلقاً ففيه خلاف عظيم وقد عرفت أنه أيضا مثل التقييد من الطرفين لايوجب طلب الجمع بين متعلقي الأهم والمهم ، حتى فيما إذا كان الاتيان بكليهما ممكناً وذلك من جهة أن موضوع

أحدهما عصيان الآخر وفى مثل ذلك محال أن يكون طلباً للجمع .

ثم إن ههنا فروعا فقهية لابد ولا مناص للفقيه من الالتزام بها وهي تنطبق تمام الانطباق على الترتب فلو كان الترتب محالا لما كان وجه للالتزام بها :

(الاول) ـ أنه لو حرم قصد الاقامة عليه بجهة من الجهات ولكنه عصى وقصد الاقامة وجب الصوم عليه ، لأن موضوعه الحاضر أوالمسافر الذي قصدالاقامة فالتكليف بالصوم يكون مترتباً على عصيان حرمة قصد الاقامة ومقيداً بعدم امتثال تلك الحرمة والخطاب التحريمي المتعلق بقصد الاقامة مطلق غير مشروط بعدم الآخر فهذا هو عين الترتب . غاية الأمر أنه إن قلنا إن قصد الاقامة قاطع لحكم السفر مع بقاء موضوعه يكون خطاب وجوب الصوم مترتباً على نفس عصيان النهي عن الاقامة وإن قلنا انه قاطع للموضوع فخطاب وجوب الصوم مترتب على عنوان الحاضر الذي هو معلول لعصيان النهي عن الاقامة . ولا فرق في كونه مترتبا على عصيان الخطاب الآخر بين أن يكون مترتبا عليه بلا واسطة أو مع الواسطة . ومناط الامكان أو الامتناع فيهما واحد .

(الثاني) ـ ترتب وجوب اتمام الصلاة أيضا على عصيان حرمة قصدالاقامة والكلام فيه عينا مثل الكلام فى الصوم من جميع الجهات .

(الثالث) ـ أنه لو كان قصد الاقامة واجبا عليه بجهة من الجهات فيكون وجوب القصر عليه مترتباً على عصيان خطاب وجوب قصد الاقامة وهذا عين الترتب .

والحاصل أنه في هذا القسم من الأمرين الفعليين في زمان واحد الذين يكون أحدهما مطلقا والآخر مشروطاً بعصيان ذلك الامر المطلق مع أن المكلف غير قادر على الجمع بينهما لتضادهما فى عالم الوجود ولو بالنسبة الى هذا المكلف . يكون أيضا مثل ما إذا كان التقييد من الطرفين لم يرد الجمع بين المتعلقين حتى يكون تكليفاً بالمحال لوجوه ثلاثة :

(الأول) ـ أن امتثال المهم متوقف على وجود أمره وفعليته وهو متوقف

على تحقق موضوعه الذي هو عصيان الأهم وعدم اتيان متعلقه ، والأمر بالاهم في تلك الرتبة أي رتبة عصيان الاهم ولو كان موجوداً ولكن لادعوة له الا الى هدم موضوع المهم وليست دعوته الى ايجاد متعلقه مع حفظ هـذا التقدير أي عصيانه وعدم اتيان متعلقه لانا قلنا ان انحفاظ الطلب في هذه الرتبةوعلى هذا التقدير ليس بالاطلاق الحاظي ولا بنتيجة الاطلاق ، بل باقتضاء ذاته قلب هذا التقدير وهدمه فحينئذ مثل هذين الأمرين محال أن يكون طلبا للجمع ولذلك قلنا ان المقدمة الرابعة هي الأساس المهم في اثبات الترتب بل هي روح الترتب بل لامقدمة للترتب الا تلك المقدمة لأن باقي المقدمات امور واقعية ومبان علمية اي المقدمة الثانية والثالثة ، سواء قلنا بالترتب أو لم نقل . وأما المقدمة الاولى فهي أشبه بتحرير محل النزاع ، كما أن الخامسة أشبه بالنتيجة من كونها مقدمة فالمقدمة الرابعة هي التي عليها يبتنى الترتب (وحاصلها) أن أمر المهم لايدعو الى ايجاد متعلقه الا في ظرف عدم الاتيان بالمأمور به في جانب الأهم ، وعصيان أمره وأمر الاهم في ذلك الظرف لايدعو إلا الى هدم موضوع المهم ، فمحال أن يكون المطلوب فيهما الجمع بين المتعلقين .

(الثاني) ـ البرهان المنطقي على عدم إرادة الجمع وعدم طلبه وذلك بتشكيل قضية منفصلة مانعة الجمع ومعلوم أن القضية المنفصلة المانعة الجمع ماحكم فيها بتنافي النسبتين جمعاً وفى عالم الوجود ولا شك في تنافي نسبة مطلوبية متعلق المهم مع نسبة صدورية متعلق الأهم الى المأمور ، وإن شئت عبر عنها بالنسبة التلبسية الى الفاعل اي المطلوب منه وهو عبارة اخرى عن الامتثال ، فينتج أن امتثال الأهم مع مطلوبية المهم متنافيان فيصح أن يقال ان المكلف ـ بهذين الأمرين المترتب احدهما علىعصيان الآخر بطور القضية المنفصلة المانعة للجمع ـ اما ممتثل للاهم وإما المهم مطلوب منه .

(الثالث) ـ الفروع الثلاثة المتقدمة وما يشبهها في تضاعيف الفقه التي لامناص للفقيه من الالتزام بها ، مع أنها تنطبق على الترتب غاية الانطباق ومعلوم أن الجمع ليس مطلوبا في تلك الفروع كما هو واضح .

(ان قلت) ان الأمر في جانب المهم وإن كان مقيداً وليس في ظرف امتثال الأمر بالاهم إلا أن الامر بالاهم مطلق وموجود في ظرف امتثال الأمر بالمهم ويدعو الى ايجاد متعلقه ، فيكون طلباً للجمع بين الضدين لأنه لامعنى لطلب الجمع بين الضدين الا كون أمرين في زمان واحد كل منهما متعلق بأحد الضدين وليس منحصراً في أن يكون الطلب متعلقا بعنوان الجمع بين الضدين ، كان يقول ـ مثلا ـ اجمع بين الازالة والصلاة في زمان واحد بل اذا كان طلبان فعليان في زمان واحد متعلقين بضدين فلازم مثل هذين الطلبين هو الجمع بين متعلقيهما (قلنا) إن جواب هذا الاشكال ظهر مما تقدم مفصلا . وحاصله أن أمر الأهم وان كان موجوداً في ظرف فعلية أمر المهم وهو ظرف عصيان الأهم: الا أنه لايدعو الى ايجاد متعلقه مع حفظ هذا التقدير بل دعوته تكون الى هدم هذا التقدير واعدام موضوع المهم فمثل هذا الطلب كيف يمكن أن يكون المطلوب منه هو الجمع بين متعلقه ومتعلق الأمر بالمهم .

(ان قلت) إن كل أمر مولوي نفسي ـ ناشىء عن مصلحة ملزمة وملاك في متعلقه ـ لابد وأن تكون مخالفته موجبة لاستحقاق العقاب بحكم العقل والاحكام العقلية لاتخصص ، فبناء عليه لو خالف المكلف كلا الأمرين ولم يأت لابالاهم ولا بالمهم استحق عقابين مع ان العقاب لايصح إلا على ترك الامتثال الممكن لقبح عقاب العاجز وههنا امتثال الامرين غير ممكن ، لان المفروض أنهما ضدين فكيف يجوز العقاب على تركهما مع أن فعلهما ليس بمقدور له (قلنا) أولا ـ نجيب بالنقض وهو ان في الواجب الكفائي وباب تعاقب الايادي على المال المغصوب لو خالف الكل بمعنى أنه لم يأت بالمكلف به جميع المكلفين في الواجب الكفائي ولم يرد المغصوب أحد منهم عوقبوا كلهم ، مع أن جميعهم لايمكن لهم الامتثال جمعاً لعدم قابلية المأمور به لتعدد الامتثال فليس تعدد العقاب منوطاً بتعدد الامتثال وامكان الجمع بين امتثالات متعددة و (ثانياً) ـ بالحل وهو أنه تلاحظ القدرة على الامتثال بالنسبة الى كل تكليف مع قطع النظر عن سائر التكاليف المتوجهة اليه ، ولا شك في أن المكلف ههنا قادر على

امتثال كل واحد من التكليفين مع قطع النظر عن توجه التكليف الآخر اليه . هذا ماذكره شيخنا الاستاذ (قدس سره) .

ولكنه عجيب ، لأنه بالنسبة الى جميع الأوامر المتعلقة بالاضداد عرضا أيضا يمكن امتثال كل واحد منها في حد نفسه ومع قطع النظر عن سائر التكاليف ، فهل يرضى أحد بأن يقول بجواز تعدد العقاب على ترك الاوامر المتعلقة بالاضداد عرضا وعدم قبحه ؟ فالاحسن أن يقال : حيث أن المطلوب بهذين الامرين على هـذا الشكل ليس هو الجمع بين متعلقيها ، بل كما ذكرنا قضية منفصلة مانعة الجمع بأنه إما اهدم موضوع المهم أو امتثله فلا يحتاج فى استحقاق العقاب الى امكان امتثال الجمع بين المتعلقين ، لان الجمع ليس مطلوبا لابعنوان الجمع ولامن باب كونه لازم اجتماع الامرين المتعلقين بالضدين في زمان واحد كما في الامرين العرضيين حيث أن لازمها هو الجمع بين المتعلقين في عالم الامتثال (وبعبارة اخرى) لو القي الى المكلف مثل هذه القضية المنفصلة المانعة الجمع لامانع لديه من امتثال مثل هذه القضية ، لان الآمر لم يطلب الجمع حتى يكون محالا وتكليفاً بما لايطاق ، فالعقاب على مخالفة مثل هذين التكليفين ولو كان متعلقا بضدين لامانع منه . (واعجب من ذلك) أن شيخنا الاستاذ (قده) أفاد بأنه على فرض تسليم أن العقاب على الجمع لاعلى عصيان كل واحد منهما في حد نفسه لابد أن يكون العقاب على الجمع في الترك لاعلى الجمع في الفعل ، لان الجمع في الفعل لاعقاب عليه فعدم إمكان الجمع فى الفعل لاأثر له وماله الاثر هو الجمع فى الترك وهو ممكن ، وذلك من جهة ان الاشكال في ان حقيقة العصيان عبارة عن عدم امتثال أمر فيما إذا كان امتثاله ممكنا ، والا يلزم كون العقاب على ترك مايكون عاجزاً عن فعله وهو قبيح فالمدعي يقول حيث أن امتثال كلا الامرين لايمكن لانهما ضدين فالعقاب على تركهما قبيح ولا يمكن الجواب عنهما إلا بما ذكرنا.

ثم انه بناء على ماذكرنا من امكان الامر الترتبي بالشكل الذي تقدم تفصيله ، فصرف امكانه يكفي فى ثبوته ولايحتاج اثباته الى دليل آخر عدا امكانه وعدم لزوم

التكليف بما لايطاق وذلك من جهة مابينا من تمامية الملاك في كلا المتزاحمين وانما يتقيد اطلاق الامر بالمهم بعصيان الاهم بواسطة عدم القدرة على الجمع بينهما ، وإلا لو كان يقدر على الجمع مثلا بين الازالة والصلاة لكان عليه اتيانهما جميعاً بدون تقييد كل واحد منهما (وبعبارة اخرى) اطلاقات الادلة كاشفة عن وجود الملاك فى متعلقات الاوامر مطلقا وبينا ان القدرة العقلية غير دخيلة فى الملاك اصلا ، فلو كان قادراً على الجمع لوجب ولكن المفروض ان المكلف عاجز عن الجمع والخطاب مشروط بالقدرة ، فلا يمكن أن يكون الخطاب فيهما مطلقا لان لازمه الجمع وهو غير ممكن فلابد اما من تقييد كليهما فينتج نتيجة التخيير ، وذلك فيما اذا لم يكن لاحدهما مرجح في البين أو تقييد خصوص المرجوح فيما اذا كان . وهذا الاخير هو الترتب فنفس اطلاقات الادلة الاولية بضميمة امكان الامر الترتبي وعدم لزوم محذور منه كاف فى اثباته .

ثم ان شيخنا الاستاذ (قده) ذكر تنبيهات للترتب نذكرها ههنا :

(التنبيه الاول)

في عـــدم صحة الترتب فيما اذا كان احد التكليفين مشروطاً بالقدرة العقلية والآخر بالقدرة الشرعية ، كما اذا كان عنده مقدار من الماء يكفي اما للوضوء واما لرفع العطش عمن هو مشرف على الهلاك بواسطة العطش ، أو يدور الامر بين صرفه في الوضوء أو اعطائه للعيال الواجب النفقة فبناء على ان الوضوء مشروط بالقدرة الشرعية اي بالتمكن من الماء المستفاد هذا الاشتراط من اشتراط التيمم بفقدان الماء وعدم التمكن منه بقرينة المقابلة ، وأن التفصيل قاطع للشركة فلا يجوز فيه الترتب وأن يكون الأمر بالوضوء مقيداً بعصيان أمر الراجح أي الأمر باعطاء الماء للعطشان المشرف على الهلاك أو للعيال الواجب النفقة ، لأنهما مشروطان بالقدرة العقلية والوضوء مشروط بالقدرة الشرعية على الفرض . وقد تقدم أن المشروط بالقدرة العقلية مقدم على المشروط بالقدرة الشرعية . والسر فى عدم مجيء الترتب فى هذا القسم هو أن الوضوء ـ مثلا ـ يكون غير مقدور شرعا ، لأن الممتنع شرعا كالممتنع عقلا فلا

يبقى للوضوء ملاك ومصلحة بعد تزاحمه مع الواجب المطلق المشروط بالقدرة العقلية ، فاذا لم يكن له ملاك ومصلحة فعصيان ذلك الأمر لايفيد ولا يحدث فيه مصلحة وملاك وقد عرفت أن الأمر الترتبي لا يتعلق بشيء إلا بعد تمامية الملاك فيه (وبعبارة اخرى) الامر المشروط بالقدرة العقلية كالامر باعطاء الماء للعيال الواجب النفقة لايبقي قدرة لما هو المشروط بالقدرة الشرعية وحيث أن القدرة الشرعية دخيلة في الملاك فاذا ذهب بالقدرة يذهب بالملاك أيضا بصرف فعلية الامر لابامتثاله ، ففي ظرف عصيان ذلك الأمر المشروط بالقـدرة العقلية ايضا لاملاك لماهو المشروط بالقـدرة الشرعية فلا يمكن تعلق أمر به لامتناع وجـود الأمر بـدونه ولو كان ترتبيا ، فلو اعترف شخص بأن الوضوء مشروط بالقدرة الشرعية فليس له أن يفتي بصحة الوضوء إذا عصى وجـوب اعطاء الماء الى من هـو مشرف على الهلاك من العطش أو عصى اعطاء الماء للعيال الواجب النفقة وتوضأ لا بالأمر الترتبي ولا بالملاك ولذا لم يفت الشيخ الأعظم الانصاري (ره) وهكذا السيد الكبير الميرزا الشيرازي (قده) بصحة الوضوء في الفرض وليس هذا إلا من جهة ماقلنا من عدم مجيء الترتب في مثل المقام وعدم وجود الملاك فيه .

(التنبيه الثاني)

عـــدم صحة الترتب فى مسألة الجهر والاخفات بأن يكون الجهر واجباً مطلقاً في الصلوات الجهرية ، ويكون الاخفات واجباً على تقدير عصيان خطاب الجهر وهكذا الاخفات واجباً مطلقا فى الصلوات الاخفاتية وعلى تقدير عصيان هذا الخطاب يكون الجهر أو الاخفات واجباً ، وذلك لوجوه :

(لاول) ـ لما تقدم من أنه لو كان التضادين المتعلقين دائمياً بحيث لايمكن الاتيان بكلا المتعلقين معاً دائماً ، فالدليلان الدالان على وجوب كلا الامرين يكونان متعارضين ويجب أن يعامل معهما معاملة تعارض الدليلين وذلك من جهة أن تشريع الحكمين الذين لايمكن اجتماعها فى عالم الوجود دائماً لغو ، بل لابد من تشريع التخيير بينهما

لو كان فيهما الملاك وكانا متساويين من هذه الجهة . وأما لو كان ملاك أحدهما أهم ، فلابد وأن يجعل الحكم على طبق الملاك الاهم وإلا لو جعل على طبق الملاك غير الاهم يلزم ترجيح المرجوح على الراجح، ولو جعل التخيير تلزم التسوية بين الراجح والمرجوح ولو لم يجعل حكم أصلا لزم تفويت كلا الملاكين . ومعلوم أن هذه الثلاثة كلها قبيحة عقلا فيتعين الاول أي الجعل على طبق الملاك الاهم ، فلو كان مفاد كل واحد من ذينك الدليلين الذين بين متعلقيهما تضاد بمعنى عدم امكان اجتماعهما في عالم الوجود دائماً وجوب متعلقهما مطلقا ، فلا محالة يكون مثل هذين الدليلين متعارضين ، لعدم إمكان جعل مفادهما للزوم اللغوية فيكون مثل هذا الجعل ـ الذي لا يمكن دائما الا امتثال أحدهما ـ قبيحا على الحكيم بل كما ذكرنا لو كان الملاك في كليهما وكان فيهما متساويين ، فلابد وأن يجعل التخيير وإلا لو كان أحدهما أهم فلابد وأن يجعل على طبق ذاك الأهم.

(إذا عرفت ذلك) فنقول : إنه لاشك فى أن التضادبين الجهر والاخفات في القراءة دائمي، فاذا دل دليل على وجوب الجهر فى القراءة مطلقا ودل دليل آخر على وجوب الاخفات فيها فيكونان متعارضين ، فلو أحرزنا فيهما الملاك وكان متساويا فيهما فلابد من جعل التخيير بينهما ، وإن كان أحدهما أهم فلابد من الجعل على طبق الاهم فيكون من باب تزاحم الملاكين لا تزاحم الحكمين والترتب لا يجري إلا فى مورد تزاحم الحكمين (وبعبارة اخرى) فى مورد تزاحم الحكمين أي بعد الفراغ عن جعلهما وعدم لزوم محذور من قبل جعلهما من اللغوية وغيرها فان كانا متساويين من ناحية الملاك فيقيد إطلاق كل واحد منهما بعدم الآخر ، فينتج نتيجة التخيير وإن كان أحدهما أهم فيقيد اطلاق المهم بعدم الاتيان بالأهم . وأما فيما نحن فيه فلا يمكن جعل حكمين للزوم اللغوية ، فليس مورداً للخطاب الترتبي أصلا .

(إن قلت) أي مانع من أن يكون خطاب وجوب الجهر مثلا في الصلوات الجهرية مطلقا ، لكون مصلحة الجهر فى نظر الشارع أهم وهكذا خطاب وجوب الاخفات فى الصلوات الاخفاتية ويكون خطاب وجوب الاخفات في الصلوات الجهرية

وخطاب وجوب الجهر في الصلوات الاخفاتية مقيداً بعصيان ذلك الخطاب المطلق الاهم من جهة حدوث المصلحة في حال عصيان خطاب الأهم أو كونه ذا مصلحة من أول الأمر ولكن لم يجعل وجوبه في عرض الاهم لعدم قدرة المكلف على الجمع وإدراك كلا الملاكين وعدم كون مصلحته بمقدار مصلحة الأهم ، لأنه هناك خطابان مطلقان مفاد أحدهما لزوم الجهر في القراءة ومفاد الآخر وجوب الاخفات فيها حتى يقال بأن هذين الخطابين متعارضان ، لعدم امكان جعلها للزوم اللغوية وهو على الحكيم قبيح ومحال .

(قلنا) : بعد ماعلمنا أن ماهو المجعول صلاة واحدة في كل يوم ، وتلك الصلاة اما جهرية واما اخفاتية وليس المجعول كليها في صلاة واحدة في يوم واحد فالدليلان على فرض وجودهما يكونان متعارضين نعم لو علمنا بجعل ترتبي بأن يصرح بأنه اجهر في صلاتك وإن لم تجهر فاخفت مثلا يمكن مثل هذا الجعل في حد نفسه لولا الموانع الاخر التي سنذكرها إن شاء الله تعالى .

(الثاني) ـ أن الجهر والاخفات في القراءة من الضدين الذين لاثالث لهما أو هما من قبيل العدم والملكة إذا قلنا بأن الاخفات عبارة عن عدم ارتفاع الصوت بحيث يسمع وعلى كل حال عدم أحدهما إما عين الآخر أو ملازم لوجود الآخر ، وفي مثل هذا لايمكن الترتب بحيث يكون عدم أحدهما شرطا وموضوعا للامر بالآخر ، لأن في ذلك الظرف يكون الآخر حاصلا لما ذكرنا من الملازمة فيكون طلبه من قبيل طلب الحاصل . وأما توهم أن ايجاد القراءة الجهرية مع القراءة الاخفاتية ليس من الضدين الذين لاثالث لهما بل لهما ثالث وهو عدم ايجاد القراءة أصلا ، فهو خلاف الفرض لان وجوب القراءة في الصلاة معلوم وليس مشروطا بشرط ، وانما الكلام في الجهر بها والاخفات كذلك (وبعبارة اخرى) القراءة المفروضة الوجود لقوله عليه السلام : (لاصلاة إلا بفاتحة الكتاب) تعلق الأمر بالجهر أو الاخفات فيها ، ومعلوم أن عدم أحد الضدين ـ الذين لاثالث لهما في القراءة ـ ملازم لوجود

الآخر أو عينه كما ذكرنا .

(الثالث) ـ أنه لابد وأن يؤخذ الجهل في موضوع المهم لأن العالم بوجوب الجهر مثلا في الصلوات الجهرية لايكفي في حقه الاخفات ، بل تكون صلاته باطلة ، والالتفات الى الموضوع شرط في فعلية الحكم وتنجزه . وأما لو لم يكن قابلا للالتفات ـ كما فيما نحن فيه لأنه يلزم من وجوده عدمه ـ فلا يمكن فعلية مثل هذا الأمر ، وليس قابلا للداعوية ويكون كاخذ النسيان في موضوع الحكم كما سيجيء مفصلا ان شاء الله تعالى في باب الاشتغال . وقد ذكر شيخنا الاستاذ (قده) تقريباً آخر في بيان عدم إمكان الالتفات الى الموضوع ، وهو أنه لاشك في أن أمر المهم في باب الترتب مشروط بعصيان الأهم . والعصيان لا يتحقق إلا بعد وصول التكليف الى المكلف وهو مناف للجهل لأن المراد من الجهل عدم وصول التكليف الى المكلف ولو كان عن تقصير فبدون الوصول لاعصيان ومعه لاجهل ، فمن الالتفات الى أحد الجزءين يلزم ارتفاع الآخر لأن الموضوع مركب من جزءين متنافيين وهما عصيان أمر الأهم والجهل به .

(إن قلت) : ان الجاهل المقصر في حكم العامد بمعنى أن التكليف يتنجز عليه ولذلك يعاقب على فعل المحرمات وترك الواجبات ولو كان جاهلا إذا كان جهله عن تقصير ، واذا كان التكليف منجزاً عليه حتى في حال جهله فيكون تركه عصيانا لأنه لانعني من العصيان الا مخالفة التكليف المنجز فلا تنافي بين العصيان والجهل حتى يلزم من وجود أحدهما عدم الآخر (قلنا) : إن التكليف المجهول لايمكن أن يكون منجزاً مع كونه مجهولا وأما العقاب فهو على ترك التعلم عند أدائه الى مخالفة الواقع ، وذلك من جهة أن التعلم ـ عند شيخنا الاستاذ (قده) ـ واجب نفسي عن ملاك نفس الواقع ويكون من قبيل متمم الجعل . وتفصيله في محله .

والحاصل أن تنجز التكليف عند شيخنا الاستاذ (قده) الذي يكون تركه ومخالفته عصيانا يكون اما بالعلم التفصيلي أو بالامارة المعتبرة أو بالاصل المعتبر ولو كان

أصلا غير تنزيلي أو بالعلم الاجمالي ، فبناء على هذا تكون اصالة الاحتياط فى الشبهة الموضوعية فى باب الفروج والدماء أو في الشبهة التحريمية الحكمية ـ كما عند الاخباريين لو قلنا به ـ أيضا منجزة للتكليف ، وتكون مخالفة التكليف الواقعي مع قيام اصالة الاحتياط على لزوم مراعاته عصيانا فهو (قدس سره) يقول ان مخالفة التكليف الواقعي بمعنى ترك الواجب الواقعي وفعل الحرام الواقعي ليس عصيانا فى موردين : (احدهما) في كل مورد تجري البراءة فيه ، سواء كان من الشبهات الحكمية أو الموضوعية (ثانيهما) ـ الشبهات البدوية قبل الفحص فانه وان كان يعاقب في هذا الظرف على مخالفة الواقع الا أن تلك المخالفة ليست بعصيان بل العقاب على ترك التعلم كما ذكرنا . وفيه أن احتمال التكليف منجز قبل الفحص بحكم العقل فتكون مخالفته عصياناً ، فظهر من مجموع ما ذكرنا أن تصحيح عمل من اخفت فى الصلوات الجهرية أو جهر فى الصلوات الاخفاتية ـ مع كونه معاقبا على ترك الجهر فى الجهرية والاخفات فى الاخفاتية بالترتب كما ذهب اليه كاشف الغطاء رضوان الله تعالى عليه ـ ليس كما ينبغي .

(التنبيه الثالث)

في أن الترتب كما أنه يجري فى المضيقين بناء على امكانه كما اثبتناه ورفعنا عنه المحاذير المتوهمة كانقاذ الغريقين الذين لو انقذ هذا يغرق ذاك وبالعكس ، كذلك يجري في ما اذا كان المهم موسعا فلو احتاجت صحة العبادة الى الامر وكان في أول الوقت مثلا دخل المسجد للصلاة فرأى نجاسة فيه ، فوجوب إزالة النجاسة من حيث أنه مضيق مقدم على وجوب الصلاة لانه موسع كما تقدم فى مرجحات باب التزاحم فحينئذ لو قلنا بصحة الترتب وامكانه تكون الصلاة أيضا مأموراً بها في ظرف عصيان الازالة فلو قلنا باحتياج صحة العبادة الى الامر وعدم كفاية الملاك ، لكان لها الامر الترتبي أيضا. نعم بناء على مقالة المحقق الثاني من ان الطبيعة فى الواجب الموسع مقدورة ولو ببعض وجوداتها وهي الافراد الطولية التي لا تزاحم المضيق . وهذا المقدار من مقدوريتها كاف في تعلق الامر بها ، وحينئذ انطباق الطبيعة المأمور بها على ذلك الفرد

قهري والاجزاء عقلي فلايحتاج الى الامر الترتبي بل لوقلنا بمحالية الامر الترتبي أيضا يكفي فى صحتها الامر المتعلق بنفس الطبيعة . وقد تقدم جواب ذلك مفصلا وأن متعلق الامر لامحالة يتقيد بالقدرة إما من جهة حكم العقل أو من جهة اقتضاء نفس الخطاب وعلى كل حال لا تنطبق الطبيعة المقيدة بالقدرة على الفرد غير المقدور ، لان واجد القيد لاينطبق على فاقده وإلا لزم اجتماع النقيضين . هذا مضافا الى أنه ـ بناء على انكار الواجب المعلق ـ الطبيعة غير مقدورة بجميع أفرادها الطولية أيضا في ذلك الزمان أي زمان المزاحمة مع الاهم .

(التنبيه الرابع)

فى أنه ربما يستشكل في جريان الخطاب الترتبي فيما اذا كان متعلق الامر المترتب والمترتب عليه تدريجي الوجود باستلزامه للشرط المتأخر الذي أثبتنا محاليته وعدم إمكانه (بيان ذلك) ان الامرين الطوليين إما أن يكون متعلق كليهما تدريجياً أو يكون متعلق كليهما آنياً وليس له البقاء أو يكونان مختلفين ، ويجري الترتب فى ثلاثة شقوق من هذه الشقوق الاربعة بناء على امكانه وعدم كونه تكليفاً بما لايطاق ولا يرد هذا الاشكال أي فيما إذا كان كلاهما آنيا أو كان أحدهما كذلك وذلك من جهة انه لو كان كلاهما آنيين ، فعصيان الاهم منهما موضوع لفعلية المهم . وقد ذكرنا فى بعض مقدمات الترتب مقارنتهما واتحادهما بحسب الزمان فلا يلزم محذور الشرط المتأخر ولو كان المهم آنياً فالشرط هو عصيان الاهم فى الآن الاول المقارن لفعلية المهم كما تقدم ، فلا يلزم أيضا ذلك المحذور ولو كان الاهم آنياً دون المهم فعصيان الاهم فى ذلك الآن المقارن لفعلية المهم فيه شرط لها . وبعد ذلك الآن يسقط أمر الاهم ويصير وجوب المهم بلامزاحم وهذا فيما اذالم يكن الاهم واجبا موسعاً أي له بقاء واستمرار وإلا لو كان كذلك فعصيانه فى الآن الاول المتعقب بعصياناته في جميع أزمنة امتثال المهم شرط لفعلية وجوب المهم ، فيجري الاشكال الذي ذكرناه في القسم الرابع وهو مااذا كان كلاهما تدريجيين . وحاصل الاشكال انعصيان الاهم في الآن الاول الذي يكون

أقل من زمان امتثال المهم لا يكفي في فعلية المهم لانه في أى وقت له ان يرجع الى الاهم ويعدم موضوع المهم ، وبقاء أمر المهم الى آخر زمان امتثاله منوط ببقاء موضوعه فلابد وأن يكون موضوعه عصيان الاهم فى جميع أزمنة امتثال المهم ففعلية وجوب المهم فى أول أزمنة امتثاله منوط بعصيان الاهم حتى فى آخر أزمنة امتثال المهم وهذا هو الشرط المتأخر لو كان الشرط هو نفس العصيان المتأخر كما هو مقتضى تقييد إطلاق الامر بالمهم وكون الواجب المهم ارتباطياً .

(إن قلت) لم لا يكون الشرط هو العصيان في الآن الاول المتعقب بعصيانات الاهم فى جميع أزمنة امتثال المهم حتى لا يلزم هذا المحذور ؟ (قلت) : هذا الفرض وإن كان يرتفع به محذور الشرط المتأخر ، ولكنه يحتاج الى دليل في مقام الاثبات ولا يكفي ـ في اثبات كون التعقب شرطاً ـ حكم العقل بارتفاع محذور الامر الترتبي بتقييد إطلاقه بعصيان أمر الاهم . نعم لو كان دليل بالخصوص في المقام مثلا بأنك إن لم تزل النجاسة عن المسجد فصل ، لكان من الممكن أن يقال ـ صونا لكلام الحكيم عن اللغوية بدلالة الاقتضاء ـ ان الشرط هو العصيان المتعقب بعصيانات الازالة مثلا في جميع أزمنة الصلاة ولكنه ليس في المقام إلا إطلاقات الادلة التي تشمل مورد تزاحم المتعلقين .

(وانت خبير) بأن هذا الاشكال لا يختص بالامر الترتبي بل يرد على كل امر يكون متعلقه تدريجي الوجود ، وذلك من جهة أن فعلية التكليف بالجزء الاول من الواجب الارتباطي منوط بوجود القدرة على المجموع حتى على الجزء الاخير ، فلو كانت القدرة المتأخرة بوجودها الخارجي شرطاً لفعلية التكليف فى الزمان المتقدم يلزم منه الشرط المتأخر وهو محال فلا مناص من كون عنوان التعقب شرطاً حتى تكون القدرة على الجزء الاول المتعقب بالقدرة على الاجزاء المتأخرة شرطاً حاصلا بالفعل ، كي يرتفع محذور الشرط المتأخر فيجب الالتزام لدفع هذا المحذور بشرطية عنوان التعقب فى جميع الواجبات التدريجية سواء قلنا بالترتب أم لم نقل وذلك من جهة اشتراط

كل تكليف بالقدرة اما من جهة اقتضاء ذات الامر ذلك وإما من جهة حكم العقل بقبح تكليف العاجز ، فاشتراط كل تكليف تدريجي بعنوان التعقب من جهة تحصيل القدرة الفعلية في أول زمان الواجب لان القدرة ـ على اتيان الجزء الاول المتعقب بالقدرة على سائر الاجزاء بالفعل ـ موجودة في أول زمان الامتثال للواجب التدريجي وفي الامر الترتبي اشتراط المهم بعصيان الاهم ليس إلا من جهة القدرة لعجز المكلف عن اتيان المهم فى غير هذا التقدير ، فاشتراط المهم بعصيان الاهم في ان اول امتثال المهم المتعقب بعصيانه في جميع أزمنة امتثال المهم ليس شيئاً غير ماهو الذي يكون في جميع الواجبات التدريجية أي فعلية القدرة بواسطة الاشتراط بعنوان التعقب وهذا لابد منه في جميع الواجبات التدريجية . ثم إنه بعد الشروع في المهم في ظرف عصيان الاهم في أول أزمنة امتثال المهم ربما يوجد موضوع حكم آخر في طرف المهم يزاحم الاهم لمساواته معه ، أو لرجحانه عليه فلو كان مساويا له في الملاك أو من جهة اخرى فيكون المكلف مخيراً بين الاشتغال بالمهم وبين رفع اليد عنه والاشتغال بالاهم ولو كان راجحاً يتعين عليه الاشتغال بما كان مهما والآن صار أهم فينقلب موضوع الترتب في هذا الفرض ، فيكون وجوب الاشتغال بما كان أهم مترتباً على عصيان خطاب ما كان مهما وذلك مثل الصلاة في الوقت الموسع مع الازالة التي تكون واجباً فوريا فتكون الازالة مقدمة لاجل فوريتها وتضيقه عليها فيكون وجوب الصلاة مشروطاً بعصيان الازالة ، ولكنه بعد الشروع فيها يتحقق موضوع حكم آخر وهو حرمة الابطال فيزاحم هذا الحكم وجوب الازالة لانه كما يكون وجوب الازالة مضيقاً وفوريا ، كذلك تكون حرمة الابطال ووجوب الاستمرار في الصلاة ايضا مضيقا وفوريا فلا رجحان لاحدهما على الآخر من هذه الجهة أي من جهة التوسعة والتضييق فلابد من الرجوع الى ملاكهما وأن ايهما أهم فيقدم أو هما متساويان من هذه الجهة أيضا فيكون الحكم التخيير . ولذلك ربما ينعكس الامر من حيث الترتب حدوثاً وبقاء فمن حيث الحدوث مثلا تكون الصلاة مترتبة على عصيان الازالة ، ومن

حيث البقاء تكون الازالة مترتبة على عصيان حرمة الابطال إذا كان أهم ملاكا من الازالة بعد أن كان كلاهما فوريين ومضيقين .

ثم إن ههنا فرعا زعم صاحب الفصول (ره) جريان الترتب فيه ، وهو أنه لو كان هناك ماء مباح له التصرف فيه ولكنه في إناء يكون استعماله حراما إما من جهة كون الاناء مغصوبا أو من جهة أنه من ذهب أو فضة ، فيكون وجوب الوضوء مشروطاً بعصيان النهي عن الاستعمال كما أن وجوب الصلاة ـ بناء على صحة الترتب وامكانه ـ مشروط بعصيان أمر الازالة فيكون الوضوء صحيحاً حتى بناء على احتياج العبادة الى الأمر . ولكن هذا الزعم ليس بصحيح لأن المتوضىء من مثل ذلك الاناء ان اغترف غرفة كافية لتمام الوضوء فوضوؤه صحيح لااشكال فيه لانه بعد عصيانه بالاغتراف بمثل تلك الغرفة صار واجداً للماء وحصل موضوع الوضوء .

وأما لو احتاج الوضوء الى اغترافات متعددة فبعد الاغتراف الأول لايصير واجداً للماء ، إذ الممتنع شرعا كالممتنع عقلا لأن الاغترافات المتأخرة كلها أيضا محرمة فبناء على اشتراط الوضوء بالقدرة الشرعية ـ كما تقدم وجهه عند الاغتراف الأول ـ لاملاك له لأن القدرة الشرعية دخيلة فى الملاك ولا قدرة فلا ملاك فلاأمر فلا ترتب ، لأن الامر الترتبي لايكون إلا بعد وجود الملاك في متعلقه ولا يقاس مانحن فيه بالصلاة والازالة لأن الصلاة ليست مشروطة بالقدرة الشرعية ، والملاك فيها موجود وعدم الامر المطلق لعدم القدرة فاذا تصورنا وجود القدرة بشرط عصيان الاهم فقهراً يكون الأمر بهذا الشرط ـ أي الامر الترتبي ـ موجوداً . وأما فيما نحن فيه فحيث أنه لاقدرة شرعا فلا ملاك حتى نقول بالأمر الترتبي وأما لو كان استعمال الكأس والاناء جائزاً من جهة تخليص مائه فيما إذا كان الماء ملكا له ولم يكن وجوده فى الاناء بسوء اختياره بل كان قد غصبه صاحب الاناء ـ مثلا ـ أو صبه فيه جهلا بالموضوع أو غفلة فخارج عن الفرض ، ويكون الوضوء صحيحا بلا ريب ولا يحتاج الى امر ترتبي أصلا .

(التذنيب الخامس)

في أن الترتب لايجري في المتزاحمين الطوليين بحسب الزمان ، وذلك كوجوب القيام في الركعة الاولى وفي الثانية مثلا . والسر في ذلك ـ بعد مابيناه سابقا ـ ان المتزاحمين الطوليين بحسب الزمان إن لم يكن أحدهما أهم فلا يحكم العقل بالتخيير بل يعين صرف القدرة في الأول لأن الخطاب بالنسبة الى الاول فعلي والقدرة موجودة وليس مانع عقلي أو شرعي في البين فقهراً يكون امتثال الخطاب الأول موجباً لعجز المكلف عن امتثال الخطاب الثاني كما هو المفروض وأنه لايقدر على الجمع بينهما بل ليس له إلا القدرة على امتثال أحدهما لابعينه ، وان كان الثاني أهم فالعقل أو الشرع ـ بناء على ماتقدم من باب متمم الجعل ـ يحكم بحفظ القدرة للواجب الاهم المتأخر زمان امتثاله عن زمان امتثال الواجب المهم فالترتب المزعوم اما بأن تكون فعلية أمر الواجب الاول الذي فرضناه المهم مشروطة بعصيان خطاب الأهم المتأخر زمانا واما بأن تكون مشروطة بعصيان خطاب احفظ قدرتك للاهم المقارن للمهم في الزمان (فان كان الاول) يلزم منه ـ مضافا الى لزوم الالتزام بالشرط المتأخر الممتنع لأن عصيانه متأخر عن فعلية المهم المفروض وعن امتثاله أو الالتزام بأن الشرط هو عنوان التعقب بدون دليل في مقام الاثبات يدل عليه ، لأن هذا ليس من قبيل اشتراط الخطاب بالقدرة على جميع أجزائه كما تقدم في التذنيب السابق أيضا ـ طلب الجمع بين الضدين لأن الذي يزاحم خطاب المهم هو خطاب احفظ قدرتك المتولد من أهمية ملاك الخطاب الثاني عقلا أو المتمم له شرعا غاية الأمر ههنا المتمم بالكسر تقدم على المتمم بالفتح بعكس متمم الجعل في باب قصد القربة وانحفاظ الأحكام الواقعية في ظرف الجهل . والاشتراط ـ بعصيان الخطاب الثاني ، سواء كان بنحو الشرط المتأخر أو كان بعنوان التعقب ـ لايرفع هذا الخطاب أي خطاب احفظ قدرتك فالتزاحم وطلب الجمع بين الضدين لايرتفع بهذا الاشتراط ، مع أن ارتفاع هذين بالاشتراط هو المصحح للترتب والمخرج له من المحالية الى الامكان (وإن كان الثاني) أي كانت فعلية خطاب المهم مشروطة بعصيان خطاب احفظ قدرتك الذي

هو خطاب عقلي أو شرعي كما تقدم ، فيلزم منه اما طلب الحاصل أو طلب الممتنع أو كليهما لأن عصيان حفظ القدرة لايمكن الا بصرفها في شيء وذلك الشيء ان كان ايجاد المهم فيلزم طلب الحاصل وإن كان شيء آخر غير المهم فيلزم طلب الممتنع لأن المفروض أن قدرته كانت بذلك المقدار الذي صرفها في ذلك الشيء فيرجع الاشتراط في الفرض الاول الى طلب الشيء بشرط وجوده ، وفى الفرض الثاني الى طلب الشيء بشرط العجز عن اتيانه وإن كان المراد من عصيان حفظ القدرة صرفها في أي شيء كان سواء كان هو المهم المفروض أو فعل وجودي آخر ، فيلزم كلا المحذورين لان هذا المطلق والجامع إما أن ينطبق على نفس المهم فيلزم الاول أي طلب الحاصل وإما أن ينطبق على شيء آخر غير المهم فيلزم الثاني أي طلب الممتنع . ومن المعلوم أن كل هذه الفروض محال .

(إن قلت) فى جميع موارد الترتب يرد هذا الاشكال حتى فى مثل الازالة والصلاة فان عدم الازالة الذي هو شرط الصلاة مثلا اما أن ينطبق على الصلاة فيلزم طلب الحاصل واما أن ينطبق على فعل آخر فيلزم طلب الممتنع وإما أن يراد من الشرط الجامع بين الأمرين ، فيلزم كلاهما كما ذكرنا فى اشتراط عصيان حفظ القدرة طابق النعل بالنعل (قلت) بين المقامين فرق واضح ، لأن فى اشتراط وجوب أحد الضدين بعصيان الامر المتعلق بالضد الآخر كوجوب الصلاة بالنسبة الى عصيان الازالة ليس وجود هذا الضد أي الصلاة مثلا من مصاديق عدم الازالة ولا من لوازمه بل من مقارناته وهكذا الحال في جميع الاضداد الوجودية للازالة أما عدم كونها مصاديق له لأن وجود أضداد الشيء ليست مصاديق لعدم ذلك الشيء لان عدم ذلك الشيء عدم والوجود لايمكن أن يكون مصداقا للعدم ، ولذلك غير بعض المحققين تعريف النقيض الى أنه رفع الشيء أو ما يكون مرفوعا به . لأن الوجود الذي يكون نقيض العدم ليس رفعه بل شيء يرتفع به العدم . وأما عدم كونها من لوازمه إذ من الممكن أنه عند ترك الازالة مثلا لايصدر منه فعل وجودي اصلا وهذا بخلاف المقام لأن حفظ القدرة عبارة عن عدم اعمالها فى شيء ، فعصيانه يكون عبارة عن عدم عدم اعمالها ،

فيكون الشرط في الحقيقة هو إعمال القدرة في شيء وذلك الشيء اما أن يكون هو المهم المفروض فيكون طلب الحاصل ، واما ان يكون غيره فيكون طلب الممتنع وإما أن يكون الجامع فيلزم كلا المحذورين .

(وبعبارة اخرى) كل مفهوم وعنوان وجودي انطبق على الشيء أو على احد اضداده الوجودية لايمكن أن يكون طلب ذلك الشيء مشروطاً بتحقق ذلك العنوان لما ذكرنا من ان شرطيته لو كانت باعتبار انطباقه على هذا الشيء المطلوب واتحاده معه لكان من قبيل طلب الحاصل ، وإن كان باعتبار انطباقه على أحد اضداده يكون من قبيل طلب الممتنع وباعتبار الجامع بينهما يكون واجداً لكلا المحذورين ، ولذلك لايجري الترتب في باب الاجتماع كما سيجيء بناء على تقديم جانب الحرمة فيقال وجوب الصلاة مثلا مشروط بعصيان النهي عن الغصب أي بفعل الغصب لأن شرطية فعل الغصب اما باعتبار انطباقه على الصلاة فيلزم طلب الحاصل وإما باعتبار انطباقه على أحد الأضداد الوجودية لها فيلزم طلب الممتنع واما باعتبار الجامع بين الامرين فيلزم كلا المحذورين (والسر في ذلك كله) هو الفرق بين المفهوم العدمي اي العدم لأحد الاضداد حيث لاينطبق على واحد من الاضداد أصلا مع المفهوم الوجودي الذي ينطبق لامحالة على أحد الاضداد للشيء ، ففي القسم الاول المهم المفروض ليس بمصداق لعدم الاهم ولا بملازم له وفي القسم الثاني يكون المهم لامحالة من مصاديق ذلك المفهوم الوجودي أو ينطبق على احد أضداده ، فتلزم المحاذير المذكورة . نعم في الضدين الذين لاثالث لها يكون عدم أحدهما ملازما لوجود الآخر ولذلك لايجري فيهما الترتب لأنه من قبيل تحصيل الحاصل .

(التنبيه السادس)

في جريان الترتب في الحرام الذي وقع مقدمة لواجب يكون فعله أهم من ترك ذلك الحرام وعدم لزوم محذور عقلي أو شرعي من ذلك (بيان ذلك) أن مثل تلك المقدمة إما أن تكون سابقة على وجود ذلك الواجب أو تكون مقارنة له (فالأول)

ـ أي المقدمة السابقة ـ إما ان يكون الواجب مساويا في الملاك مع ملاك حرمتها أو يكون أهم واما لو كان ملاك الحرمة اهم فمعلوم أنه يسقط ذلك الوجوب حينئذ ، لان التزاحم يقع بين الحرمة النفسية لتلك المقدمة مع الوجوب النفسي الذي يكون لذي المقدمة فاذا كانت الحرمة أهم يسقط الوجوب واما لو كانا متساويين في الملاك فقال شيخنا الاستاذ (قده) أيضا بتقديم الحرمة وجعل ذلك من نتائج أن التخيير في باب تزاحم الحكمين ليس بشرعي ، بأن يسقط كلا الخطابين المتزاحمين المطلقين ويحدث خطاب تخييري من جديد كسائر الخطابات التخييرية الشرعية بل العقل اما أن يحكم بسقوط أحد الخطابين أو تقييد إطلاق أحدهما أو كليهما بناء على عدم امكان الترتب أو امكانه وأهمية الملاك في احدهما وعدم أهميته ، فالعقل لايحكم بجواز ارتكاب هذا الحرام إلا فى صورة اهمية ملاك الواجب (وبعبارة اخرى) لاوجه لسقوط الحرمة الذاتية لو كان الآخر المزاحم مساويا له في الملاك بل تكون حرمة هذا معجزاً مولويا عن اتيان الواجب لأن الممتنع شرعا كالممتنع عقلا . هذا .

و (أنت خبير) بأنه بعد ما كان الملاك فى كلا الحكمين متساويا فالعقل لايحكم بتعيين أحدهما لأن المفروض ان كل واحد منهما حكم الزامي فعلي له ملاك ملزم لايرضى الشارع بتفويته عند القدرة . ولا يتوهم أن وجود المقدمة حيث انه مقدم على وجود ذي المقدمة فتنجز الحرمة فى الرتبة السابقة وفى الزمان السابق لا يبقي مجالا لتنجز الوجوب وفعليته ، لعدم القدرة كما قلنا في المتزاحمين الطوليين بحسب الزمان إذا لم يكن أهم فى البين لانه (أولا) ـ صرح شيخنا الاستاذ (قده) بعدم الفرق في هذا الامر بين المقدمة السابقة والمقارنة . و (ثانياً) ـ أن الكلام والفرض في فعلية وجوب ذي المقدمة في ذلك الظرف والزمان بحيث يحرك المكلف نحو ايجاده ولو كان بايجاد مقدماته الوجودية ، وعلى كل تقدير لو كان ملاك الواجب أهم ، فلا شك في تقديمه على النهي عن المقدمة وحينئذ فهل يسقط النهي بالمرة وتصير المقدمة واجبة مطلقا أو يقيد اطلاقه بصورة عدم الاتيان بذي المقدمة وعصيانه كما

هو الصحيح ؟ مبني على جريان الترتب وعدم جريانه ولاشك في أن القول بوجوب مثل تلك المقدمة مطلقاً مستنكر لايساعده العقل والاعتبار ولا يمكن القول بأن من يدخل دار الغير ـ بدون إذن صاحبه ظلما وعدواناً بقصد التفرج والانس وليس في نيته انقاذ الغريق أو اطفاء الحريق أصلا ـ لم يفعل حراماً أصلا بل أتى بالواجب ولعله لاجل ذلك قال صاحب المعالم (ره) أن المقدمة لاتقع على صفة الوجوب إلا فيما اذا أراد إتيان ذي المقدمة وقال شيخنا الاعظم الانصاري (قدس سره) معروض الوجوب المقدمة بقصد التوصل، وقال صاحب الفصول (ره) معروض الوجوب هي المقدمة الموصلة ونحن صححنا المقام بالترتب بمعنى تقييد إطلاق النهي بصورة عصيان ذي المقدمة ، فيكون فيما إذا لم يأت بذي المقدمة لو أتى بالمقدمة فعل حراما وينحصر الوجوب قهراً بصورة إتيان المقدمة ولكن بدون التقييد به حتى ترد الاشكالات التي ترد على القول بالمقدمة الموصلة بل يرتفع جميع تلك الاشكالات .

نعم يرد على هذا القول اشكالان : (الاول) ـ اجتماع الوجوب والحرمة في شيء واحد مع عدم امكان اجتماعهما (الثاني) ـ لزوم الالتزام بالشرط المتأخر إن قلنا بأن الحرمة مشروطة بواقع عصيان ذي المقدمة وقد تقدم امتناعه أو الالتزام بشرطية التعقب مع عدم دليل على شرطيته ، لانه ليس في المقام إلا إطلاقات أدلة حرمة المقدمة وأدلة وجوب ذي المقدمة ويتوقف الجواب عن هذين الاشكالين على بيان أمرين :

(الاول) ـ أنه بعد ماتبين أن الامر المقدمي مترشح ومعلول لامر ذي المقدمة وليست لمتعلقه مصلحة وانما تكون مطلوبيته لاجل تحصيل الغرض من الواجب النفسي فيتبع في الاطلاق والاشتراط والاهمال وجوب ذي المقدمة بمعنى أن مطلوبيته في ظرف كون المولى بصدد تحصيل الواجب النفسي ، وإلا في ظرف اليأس عن تحصيله وعدم كونه بصدده لاوجوب للمقدمة والا يلزم أن يكون المعلول أوسع وجوداً من علته فلو كان الخطاب النفسي في مرتبة قاصر الشمول لتلك المرتبة من جهة أن شموله لتلك

المرتبة مستلزم للمحال والجمع بين النقيضين فلا يعقل تحريك الخطاب المقدمي في تلك المرتبة الى اتيان متعلقه ، والا يلزم ماذكرنا من أوسعية دائرة وجود المعلول عن دائرة وجود علته . وهذا محال (وبعبارة اخرى) إذا كان الخطاب النفسي لايدعو الى ايجاد متعلقه في تقدير من التقادير بل يقتضي هدم ذلك التقدير فالخطاب المقدمي أيضا في تلك المرتبة وعلى ذلك التقدير لايقتضي ايجاد متعلقه لما ذكرنا من التبعية ، فاذا كان الخطاب النفسي بالنسبة الى تقدير من التقادير لااطلاق له لابالاطلاق اللحاظي ولا بنتيجة الاطلاق ، فكذلك الخطاب المقدمي ليس له اطلاق بالنسبة الى ذلك التقدير لابالاطلاق اللحاظي ولا بنتيجة الاطـــلاق وحيث أنه لاملاك له بل مطلوبيته لاجل الوصول الى شيء آخر ولعل هذا مراد صاحب الحاشية (قده) من قوله بوجوب المقدمة من حيث الايصال أي ليس لوجوبه إطلاق بحيث يشمل صورة يأس المولى عن وجود ذي المقدمة وعدم كونه بصدد تحصيله ، فلا يمكن القول بوجوبها حتى في تلك المرتبة وتلك الحالة .

(الأمر الثاني) ـ انه تقدم ـ في المقدمة الخامسة من مقدمات الترتب ـ ان انحفاظ الخطاب في حالة عصيانه وعدم إتيان متعلقه لايمكن ان يكون بالاطلاق او التقييد اللحاظيين ، ولا بنتيجة الاطلاق والتقييد بل انحفاظه يكون باقتضاء ذاته هدم ذلك التقدير (وبعبارة اخرى) كل خطاب بالنسبة الى اي خطاب آخر يمكن فرضه مطلقا بالنسبة الى حالتي عدم إتيان متعلقه وعصيانه ، واتيان متعلقه وعدم عصيانه إن لم يكن ضداً له ويمكن فرضه مقيداً باحدى الحالتين ولكن بالنسبة الى حالة الوجود لايمكن اذا كان الخطاب الآخر ضداً له . واما بالنسبة الى متعلق نفسه فلا يمكن تقييده لاحال وجوده ، لانه من قبيل طلب الحاصل ولابعدمه لانه من قبيل الجمع بين النقيضين ولا إطلاقه لابالاطلاق اللحاظي ولابنتيجة الاطلاق للزوم كلا المحذورين.

(إذا عرفت ذلك) تعرف عدم ورود الاشكال الاول اي اجتماع الوجوب والحرمة في موضوع واحد ، لان ماهو معروض الحرمة هو دخول دار الغير او

أرضه مثلا بدون إذنه ورضاه المتعقب بعصيان ذلك الواجب الأهم . وفي ذلك الظرف والتقدير أمر الأهم لا يكون محركا نحو متعلقه ، لما ذكرنا من لزوم المحال أعني طلب الجمع بين النقيضين بل أمر الاهم أي الأمر المتعلق بانقاذ الغريق مثلا في حال عصيانه وعدم الانقاذ يقتضي بذاته طرد هذا التقدير وهدمه ، لأنه مع حفظ هذا التقدير يدعو الى ايجاد متعلقه والأمر المقدمي ـ بالنسبة الى حالتي فعل ذي المقدمة وتركه ـ يكون من قبيل كل أمر بالنسبة الى حالتي فعل نفسه وتركه فلا يمكن انحفاظه على ذلك التقدير بمعنى أن يكون داعياً الى ايجاد متعلقه مع حفظ ذلك التقدير بل يكون هادما لذلك التقدير بمعنى أنه يقول بدخول الدار أو أرض الغير وإنقاذ الغريق وهدم عصيان الانقاذ . وأما مع حفظ عصيان الانقاذ فلا داعوية لذلك الامر بالنسبة الى ايجاد متعلقه على ذلك التقدير ، وإلا يلزم أن يكون المعلول أوسع وجوداً من علته وذلك محال لان المعلول شأن من شؤون علته ويكون كالفيء من الشيء ، وهل يمكن وجود الفيء بدون ذي الفيء ، فالوجوب قهراً ينحصر معروضه في دخول دار الغير مثلا المتعقب بالانقاذ لا بمعنى التقييد حتى ترد عليه الاشكالات التي ترد على القول بوجوب المقدمة الموصلة ، بل يكون الوجوب قاصر الشمول بذاته لمورد عصيان خطاب الاهم فمعروض الوجوب هو الدخول المتعقب بالانقاذ (وإن شئت قلت): إن معروض الوجوب هو التصرف في مال الغير بدون إذنه ورضاه غـير المتعقب بعصيان الواجب الاهم ومعروض الحرمة هو نفس ذلك الدخول ، ولـكنه المتعقب بذلك العصيان فموضوع الوجوب والحرمة لم يتحد فارتفـع الاشكال الاول . وأما الاشكال الثاني أي لزوم الالتزام بالشرط المتأخر أو أخذ عنوان التعقب شرطاً بدون دليل يدل عليه ففيه أن الشرط ليس هو واقـع العصيان حتى يكون من قبيل الشرط المتأخر المحال كما تقدم تفصيلا امتناعه ، بل الشرط هو عنوان التعقب والدليل هو حكم العقل وذلك بعد ماتقدم ان وجوب مثل تلك المقدمة مطلقا أي سواء أتى بالواجب الاهم أو لم يأت به مما لا يساعده العقل ولا الاعتبار ، بل الدخول في دار الغير بقصد التفرج والانس

بدون أن يكون بصدد الانقاذ مثلا يعد ظلما فى نظر العقل والعرف ، ويكون عندها عدوانا على صاحب المال وبعد ما أثبتنا امتناع الشرط المتأخر وعـدم شمول الوجوب الغيري رتبة عصيان الواجب الأهم وعدم الاتيان به فالعقل - لامحالة - يحكم بحرمة دخول ملك الغير بدون إذنه ورضاه المتعقب بعصيان الواجب الأهم الذي هذا الدخول مقدمة له ، ويحكم بوجوب ذلك الدخول غير المتعقب بذلك العصيان . هذا كله في المقدمة السابقة .

وأما المقدمة المقارنة فقد مثل شيخنا الاستاذ (قده) لها بمثال فرضي وهو عدم احد الضدين لوجود الضد الآخر ، ولاشك في أن عدم الضد بناء على مقدميته لوجود الضد الآخر - وإن ابطلناها - يكون من المقدمات المقارنة (وبعبارة اخرى) عدم أحد الضدين كترك الصلاة مثلا في زمان الازالة مقدمة وجودية لها لا العدم المتقدم عليها أو المتأخر عن زمان وجودها ، لوضوح عدم كونه في ذينك الزمانين مقدمة وجودية لها قطعا فبناء على مقدمية عدم أحد الضدين لوجود الضد الآخر ففي المثل المعروف - بناء على كون الازالة أهم لكونها مضيقة ووجوب الازالة مطلقاً - يكون ترك الصلاة واجباً بالوجوب المقدمي فيكون فعلها حراما فلو كانت الصلاة واجبة بالوجوب الترتبي يلزم اجتماع الحرمة المقدمية الغيرية مـع الوجوب النفسي الترتبي فى موضوع واحد وهي الصلاة . نعم إشكال الشرط المتأخر لا يرد فى هذا القسم لفرض المقارنة بين المقدمة وذي المقدمة (وان شئت قلت) إن ترك الصلاة حرام نفسي لوجوبها بالوجوب الترتبي وواجب مقدمي للازالة، فاجتمع فيه الوجوب المقدمي والحرمة النفسية . وأما إشكال الشرط المتأخر فقد قلنا أنه لا يرد في هـذا القسم أصلا . والجواب عن إشكال اجتماع الوجوب والحرمة فى ترك الصلاة مثلا هو عين الجواب الذي تقدم في المقدمة السابقة من أن الوجوب الغيري لترك الصلاة في رتبة عدم عصيان الازالة والحرمة النفسية تكون في رتبة العصيان فلا تصادم بينهما ولا يجتمعان . نعم ههنا في هذا القسم أي في الضدين بناء على مقدمية عدم كل واحد منهما لوجود الآخر

يرد إشكال آخر على القول بالترتب . والمحقق الرشتي (ره) أنكر الترتب لأجل هذا الاشكال وأورده على صاحب الحاشية وهو أنه كما أن الأهم الواجب المطلق متوقف على ترك المهم أي الصلاة مثلا كذلك المهم الواجب المشروط بناء على القول بالترتب مشروط ومتوقف على ترك الأهم كالازالة مثلا ، فترك الازالة يكون واجباً غيريا وذلك لأن التوقف من الطرفين ، فيكون فعلها حراما غيريا مع أنه واجب نفسي مطلق فاجتمع فيها الحرمة الغيرية والوجوب النفسي المطلق ولا يمكن الجواب ههنا بما أجبنا به في طرف المهم لأن وجوب الازالة مطلق غير منحصر بحال دون حال ، لعدم تقيد موضوعه بخلاف المهم فان وجوبه حيث كان مقيداً بعصيان الأهم لا يشمل حال وجوده وامتثاله فالتنافي والتضاد في ظرف الأهم ثابت لا يمكن رفعه . وأجاب شيخنا الاستاذ (قده) عن هذا الاشكال بأن ترك الأهم كما أنه مقدمة وجودية بناء على هذا المسلك كذلك مقدمة وجوبية للمهم وفي كل مورد كانت المقدمة الوجودية مقدمة وجوبية أيضا لا يمكن ترشح الوجوب عليها من طرف وجوب ذي المقدمة وذلك لجهات ثلاث :

(الاولى) ـ أن رتبة المقدمة الوجوبية رتبة العلة بالنسبة الى وجوب ذي المقدمة سواء قلنا بجعل السببية أو الشرطية فيما يكون الحكم مشروطاً به أو قلنا بارجاعها الى قيود الموضوع وذلك ـ بناء على الأول ـ واضح وبناء على الثاني أيضا رتبة الموضوع بجميع أجزائه وقيوده مقدمة على رتبة الحكم وتكون نسبة الحكم الى موضوعه نسبة المعلول الى علته ، فالوجوب المتأخر عن وجود المقدمة كيف يمكن أن يكون علة لوجوبها .

(الثانية) ـ ان ترك الازالة مثلا اخذ مفروض الوجود بالنسبة الى وجوب المهم كالصلاة مثلا ، لأنه من قيود موضوعه فلو عرض عليه وجوب من ناحية حكمه يلزم تحصيل الحاصل بل اسوأ منه لأنه يلزم تحصيل ما هو حاصل تكويناً تشريعا.

(الثالثة) ـ أنه يلزم من وجوب مقدمة الوجوب بالوجوب الغيري وجوب ذي المقدمة قبل زمان وجوبه وذلك من جهة أنه لو كان زمان المقدمة الوجوبية قبل زمان الواجب

كالاستطاعة والحج مثلا ، فلابد أن يتقدم وجوب الحج على زمانه وموطنه ويحصل قبله فى زمان الاستطاعة حتى يترشح عليها منه وجوب وإلا يلزم تأثير المعدوم فى الموجود . ومعلوم أن وجود الشيء قبل زمانه خلف والمحقق الرشتي (ره) حيث تخيل أن المحذور منحصر بالوجه الأخير أجاب عن ذلك بامكان ذلك بناء على القول بالتقدير بأن يقدر وجوب ذي المقدمة آنا ماقبل زمانه وموطنه . وهذا الاشكال الأخير ـ على فرض صحة الجواب عنه بالتقدير أو بالواجب المعلق ـ لايفيد فى أصل المطلب أي فى عدم امكان ترشح الوجوب من الواجب الى مقدمته الوجوبية للوجهين الاولين بل ينبغي أن يعد هـذا من البديهيات ولا يليق للباحث الخبير الاصغاء الى هذه الكلمات .

(أقول) : لو فرضنا عدم استحالة تحصيل الحاصل وطلبه وأغمضنا عن سائر المحاذير المذكورة فيمكن أن يجاب أيضاً عن اشكال اجتماع الوجوب والحرمة في طرف الاهم بما أجبنا به في طرف المهم ، بأن يقال : إن وجوب الاهم وإن كان مطلقاً غير مختص بحال دون حال ، إلا أنه ليس له اطلاق يشمل حال عصيانه وترك ايجاد متعلقه لابالاطلاق اللحاظي ولا بنتيجة الاطلاق فالوجوب ليس في هذه الحالة لانه طلب الممتنع فهذا مكان فارغ للحرمة أي كون الازالة مثلا حراماً حال عصيانها وعدم وجودها . نعم يلزم منه طلب الحاصل ، ولـكن هو المحذور المتقدم الذي أغمضنا النظر عنه .

(التنبيه السابع)

فى أن الترتب لايجري في المتزاحمين الذين بينهما تلازم اتفاقي إذ لو كان بينهما أي بين المتلازمين فى الوجود المختلفين في الحكم تلازم دائمي فيرجع الى باب التعارض إذ جعل الحكمين الذين لايمكن امتثالها ـ دائما بل لامناص في جميع الأوقات إلا من امتثال أحدهما وعصيان الآخر ـ لغو وقبيح بل حينئذ ان كان الملاك في أحدهما أقوى فلابد من الجعل على طبقه وان كانا متساويين فيكون المجعول حكما تخييريا . وعلى كل حال يخرج عن باب التزاحم ، لان التزاحم بين الحكمين يتحقق بعد الفراغ

عن جعلها وثبوت الملاك لكل واحد منها ، ووجه عدم جريان الترتب فى المفروض هو لزوم طلب الحاصل وذلك من جهة أن عصيان كل واحد منها ملازم لامتثال الآخر ففي ظرف عصيان أحدها الامر بالآخر يكون من قبيل طلب الحاصل مثلا لو كان استقبال القبلة في العراق الاوسط واجباً في وقت مخصوص ، واستدبار الجدي حراما فى عين ذلك الوقت فعصيان النهي بايجاد الاستدبار والاستقبال ـ فى ذلك الظرف ـ حاصل فيكون طلبه طلب الحاصل . وهكذا الامر في الطرف الآخر وكذلك الجهر والاخفات فيما إذا كان أحدها أهم فوجوب المهم منها مشروطاً بعصيان الاهم من قبيل طلب الحاصل إذا كان المخاطب هو القارىء لفاتحة الكتاب لا الشخص حتى تقول بامكان تركها جميعاً فان القارىء لفاتحه الكتاب مثلا لا بد له من أحدها .

(التنبيه الثامن)

في أن الترتب لا يجري فى باب الاجتماع بناء على أن التركيب بين متعلق الامر والنهي انضمامي لا اتحادي، لانه لو كان التركيب بينهما اتحاديا لخرج من باب التزاحم بل يكون من باب التعارض . والدليلان الشاملان لمورد الاجتماع بالعموم أو الاطلاق يكونان متعارضين . والسر في عدم جريان الترتب فى ذلك الباب هو أنه بناء على تغليب جانب النهي لا يمكن أن يقال : إن عصيت النهي أي إن غصبت مثلا فصل لان الغصب الذي به يتحقق عصيان النهي عن الغصب إن كان هو الغصب الذي يوجد في ضمن الصلاة وينطبق عليها ففي ذلك الظرف تكون الصلاة موجودة وحاصلة فيكون طلبه طلب الحاصل ، وان كان غصباً آخر غير منطبق على الصلاة فيكون طلباً للممتنع وإن كان مطلقا يلزم كلا المحذورين .

فقد ظهر مما بينا الى الآن أن الترتب يجري في القسمين من الاقسام الخمسة التي ذكرنا للتزاحم : (الاول) ـ فيما إذا كان التزاحم من جهة التضاد بين متعلق الحكمين كالازالة والصلاة مثلا (الثاني) ـ فيما إذا كان التزاحم من جهة وقوع حرام نفسي مقدمة لواجب أهم كالتصرف في أرض الغير بدون اذنه ، بل مع منعه لانقاذ الغريق

وفي ثلاثة أقسام من تلك الأقسام الخمسة لايجري الأمر الترتبي (الأول) ـ الطوليين بحسب الزمان (الثاني)ـ المتزاحمين المتلازمين وجوداً بحيث يكون عصيان أحدالحكمين ملازما لامتثال الآخر ، كما إذاكان الاستقبال واجباً والاستدبار للجدي في العراق حراما حيث أن عصيان كل واحد من الحكمين ملازم لامتثال الآخر وكما اذا كان الجهر أو الاخفات أحدهما واجباً أهم فيكون وجوب المهم منهما مشروطاً بعصيان الاهم منهما وهذا أيضاً لايمكن لأجل كونه من قبيل طلب الحاصل . (الثالث) ـ باب الاجتماع كما ذكرناه آنفاً .

ثم إن استاذنا المحقق (قده) ـ بعد ماصدق صحة هذه المقدمات لاستنتاج الترتب وقال ان ماافيد في بيان المرام في غاية المتانة ـ أورد عليه بأن هذه المقدمات وإن انتجت صحة الامر بالاهم والمهم في زمان واحد حتى يكون اجتماع الامرين بالضدين ثابتاً في زمان واحد ولكن هذا المقدار لايقتضي طولية الامرين واشتراط أحدهما بعصيان الآخر ، بل يمكن استنتاج صحة الترتب مما ذكر مع كون الأمرين عرضيين وان كانت تسميته بالترتب حينئذ لاوجه لها وذلك من جهة أن عمدة مايدل على صحة الامر بالمهم في زمان وجود الأمر بالاهم في المقدمة الرابعة من هذه المقدمات وهي أن الأمر بالاهم ليس له اطلاق يشمل حال عصيانه لابالاطلاق اللحاظي ولا بنتيجة الاطلاق فلو تعلق أمر بالمهم في تلك الحالة لايطارده الامر بالاهم ولا يكون طلبا لما لايطاق ، ولا الجمع بين ضدين وذلك لما تقدم مفصلا . وهذا المعنى لايقتضي تقييد موضوع المهم واشتراطه بعصيان الاهم والشاهد على ذلك أنه في المتزاحمين المتساويين من حيث الملاك من دون وجود مرجح لاحدهما في البين يحكم العقل بالتخيير من دون أن يكون الامر في أحدهما مقيداً بعصيان الآخر بل ذلك لايمكن لأنه يلزم منه تأخر كل واحد من الأمرين عن الآخر لأن تقييد موضوع كل واحد منهما بعصيان الآخر لازمه تأخر كل واحد من الأمرين عن عصيان الآخر . ومعلوم أن عصيان كل واحد منهما في رتبة امتثاله لانهما نقيضان وامتثال كل أمر متأخر عن ذلك الأمر رتبة لان الأمر من علل الامتثال ويكون الامتثال عبارة عن الانبعاث عن ذلك البعث فينتج

أن العصيان المتقدم على هذا الأمر لأنه موضوعه متأخر عن ذلك الأمر الآخر لانه في رتبة امتثاله وهكذا الامر بالنسبة الى الطرف الآخر ولا شك في أن العقل يأبى عن مثل ذلك بل الصحيح في وجه التخيير هو أن الطلب والارادة في كل واحد منهما ناقص متوجه الى سائر جهات وجود متعلقه وسد أبواب عدمه من غير ناحية عدمه من وجود ضده ، فانه أي الطلب لايتعرض لتلك الجهة فكل واحد من الأمرين لاتعرض له لسد باب عدم متعلقه من ناحية وجود ضده أي متعلق الآخر ومثل هذين الامرين إذا تعلق كل واحد منهما بأحد الضدين في زمان واحد لامطاردة بينهما ولا يكون تكليفاً بما لايطاق ففي باب الأهم والمهم أيضا لاداعي الى التقييد واشتراط الامر بالمهم بعصيان الأهم أو بعدم متعلقه بل يكفي في رفع المطاردة بين الامرين وعدم كونهما طلبا للجمع بين الضدين أن تكون الارادة المتعلقة بالمهم ناقصة بالمعنى الذي ذكرنا لنقصانها وإن لم تكن مشروطة بعصيان الاهم ، فكما أن نقص الارادة من الطرفين في باب التخيير كان رافعاً للمطاردة بين الطلبين فكذلك النقص من طرف واحد .

(إن قلت) إن الارادة المتعلقة بالمهم وان كانت ناقصة لاتطارد الامر بالاهم ولكن الارادة التامة الكاملة المتعلقة بالاهم حيث أنها كاملة ولا نقص فيها تطارد الامر بالمهم بمعنى أنه في ظرف فعلية أمر المهم ودعوته الى ايجاد متعلقه تلك الارادة الكاملة موجودة ولها الدعوة الى ايجاد متعلقه وبالدلالة الالتزامية تدعو الى عدم الاعتناء بتلك الارادة الناقصة . وهذا هو عين المطاردة (قلت) بعد ماتقدم أن الطلب الناقص لاتعرض له الى ايجاد متعلقه في ظرف وجود الاهم فكيف يقتضي الطلب التام طرد مقتضى مثل هذا الطلب الناقص ، إذ لايقتضي الطلب التام الا ايجاد متعلقه وفي ذلك الظرف لااقتضاء للطلب الناقص بالنسبة الى متعلقه حتى يصادم مقتضى الطلب التام ولو بالالتزام . والحاصل أن نتيجة كون الطلب تاماً هو لزوم الاشتغال باتيان متعلقه وطرد انسداد باب عدم المهم من ناحية وجود ضده أي المهم وقد قلنا إن معنى كون الطلب ناقصاً عدم تعرضه لتلك الجهة فاين المطاردة ؟

(إذا عرفت ذلك) فنقول إن اللازم بحكم العقل رفع اليد عن ظهور الطلب فى التمامية إذ ذلك المقدار الناقص أي حفظ وجود متعلقه الا من ناحية وجود ضده هو القدر المتيقن من الطلب سواء قلنا باشتراطه بعصيان الاهم لرفع المحال أي طلب الجمع بين الضدين أو قلنا بنقصان الطلب ، فهذا المقدار من النقص شيء لابد منه (وبعبارة اخرى) بعد ما كان الطلب المتعلق بالاهم تاما أو ان شئت فسمه مطلقا ، فلا مناص الا من القول بنقصان الطلب فيطرف المهم إما من باب كون الارادة ناقصة أو من باب التقييد فلابد من الخروج عن ظهور الامر في التمامية فتبقى جهة ظهور الامر فى عدم الاشتراط والاناطة تحت الاطلاق ولازمه عدم طولية الطلبين المتعلقين بالضدين بل كل واحد منها مطلوب فى عرض مطلوبية الآخر غاية الامر مع تساوي المصلحتين كل واحد منها ناقص ومع كون أحدها أهم تخصوص المهم ناقص نعم حينئذ لامجال لاطلاق لفظ الترتب على هذا البحث ، لان الامرين ـ بناء على هذا ـ عرضيان لاتقدم لاحدها على الآخر رتبة .

هذا ماأفاده قدس سره .

وفيه (أولا) ـ أن اشتراط كل واحد من الامرين فى المتزاحمين المتساويين بعدم اتيان متعلق الآخر لايلزم منه تقدم الشيء على نفسه أو تأخره عن نفسه بحسب المرتبة لانه لاتأخر لعدم إتيان المتعلق عن الامر بل يمكن اتيانه وعدم اتيانه سواء كان أمر أو لم يكن .

و (ثانياً) ـ على فرض أن يكون كل واحد من الامرين مشروطاً بعصيان الآخر لايلزم ذلك المحذور أصلا لان العصيان وان كان فى مرتبة الامتثال لانه نقيضه اذ الامتثال هو الانبعاث عن البعث والعصيان عدمه والامتثال أيضا وان كان متأخراً رتبة عن الامر ، لان الامر من دواعيه وعلله إلا ان مامع شيء في الرتبة لايلزم أن يكون متأخراً عن كل مايكون ذلك الشيء متأخراً عنه إذ ربما يكون ملاك التأخر أو التقدم فيذلك الشيء ولايكون في ماهو معه ففيما نحن فيه ملاك التأخر في الامتثال

موجود وهي معلوليته للامر ولـكن ذلك الملاك ليس في العصيان بمعنى عدم الاتيان بما هو متعلق الأمر لا بمعنى مخالفة الأمر إذ من الواضح أن الامر ليس علة لعدم الانبعاث . نعم مايكون له معية بالزمان مع شيء يكون متأخراً عن شيء آخر بالزمان فلابد وأن يكون هو أيضا متأخراً عن ذلك الشيء بالزمان . وذلك لاتحاد الملاك فيهما وهو التأخر بالزمان .

و (ثالثاً) ـ لوفرض أن هذا الاشتراط لايمكن من الطرفين لاجل ذلك المحذور ولـكن لامانع من الاشتراط من طرف واحد كما هو المدعى فيما نحن فيه .

و (رابعاً) ـ لايتصور النقص أو الكمال فى الارادة إلا من حيث الشدة والضعف فى حقيقتها ، لان الارادة من الـكيفيات النفسانية وكمالها ونقصها لايكون إلا بما ذكرنا كما قيل بذلك في الفرق بين الوجوب والاستحباب وإن أنكرنا كون الفرق بينهما بذلك فى محله . وأما سعة المتعلق وضيقه أو إطلاقه وتقييده فلا ربط له بكمال الارادة ونقصها فما يقوله بأن الارادة تعلقت بالشيء الفلاني بحيث يريد سد جميـــع أبواب عدمه إلا باب عدمه من ناحية وجود ضده الفلاني ان رجع الى التقييد فهو ، وإلا فلا وجه لذلك أصلا لان العاقل اذا توجه الى شيء له المصلحة الملزمة فاما أن يريده مطلقا سواء وجد التقدير الفلاني أو لم يوجد وإما ان لايريده الا في ظرف وجود الشيء الفلاني وتحقق ذلك الامر ولو كان هـو عصيان أمر آخر فالاول هو الاطلاق والثاني هو التقييد .

(المقصد الثاني في النواهي)

وفيه مباحث :

(المبحث الاول في مفاد مادة النهي وصيغته)

الظاهر أنه لافرق بين مادة النهي وصيغته فى ظهوره في التحريم ، إذا كان من العالي المستعلي كما ذكرنا هذين القيدين فى الاوامر أيضا وكثرة استعمال مادة النهي فى لسان الشرع في المـكروهات لايوجب صرف هذا الظهور إذا كانت تلك الاستعمالات مع القرينة ثم ان هيئة النهي موضوعة للنسبة الطلبية العدمية مثل الامر

غاية الامر النسبة الطلبية في الامر وجودية وفي النهي عدمية . والقول ـ بأن العدم ليس معلولا حتى في مرحلة البقاء ، فليس قابلا لان يكون مطلوباً ـ مردود بأن ذلك لاينافي قابليته لوقوعه متعلقاً للطلب والارادة باعتبار مرحلة البقاء لانه بعد ما كان قادراً على هدم هذا العدم بارادة الفعل فيصح أن يطلب منه ابقاء هذا العدم وعدم نقضه بارادة الفعل ، ولذلك يقولون في تعريف القدرة هو كونه بحيث إن شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل وإلا فليس عدم ارادة فعل من الافعال علة لعدمه لعدم العلية والتأثير في الاعدام . وأما القول بأن متعلق الطلب في النهي هو الكف عن الفعل لاجل أن الطلب لايتعلق بالترك والعدم ، فقد اتضح جوابه مما ذكرنا من إمكان تعلق الطلب بالترك بالاعتبار المتقدم .

هذا.وقد ظهر مماذكرنا أن الفرق بين هيئة الامر وبين هيئة النهي أن الامر مفاده النسبة الطلبية الوجودية والنهي عبارة عن نسبة طلبية عدمية فهما مشتركان في بعض المفهوم واما ماذكره استاذنا المحقق (قده) من أن المادة حاكية عن وجود تلك الماهية سواء كانت في الجمل الخبرية أوالانشائية والانشائية سواء كانت في الاوامر أوالنواهي فلابد وأن يكون مفاد النهي معنى قابلا لان يتعلق بالوجود ، وليس هو إلا الزجر والردع كما أنه في الامر يسمى بالبعث ففيه أن الفاظ المواد موضوعات للماهيات المهملة غير مأخوذ فيها لاالوجود ولا العدم فالوجود والعدم لابد وأن يؤخذفي جانب مفاد الهيئة . نعم لاشك في أن لازم طلب ترك الشيء هو الزجر والردع عنه كما أن لازم طلب وجود الشيء هو البعث والتحريك نحوه ، فلا الامر موضوع للبعث ولا النهي موضوع للزجر والردع لانهما معنيان اسميان ومفاد الهيئة معنى حرفي لما تقدم . نعم من الممكن أن يقال أن هيئة النهي موضوعة للنسبة الزجرية كما أن هيئة الامر موضوعة للنسبة البعثية وأما تعلق الكراهة والبغض ـ في باب المنهيات ـ بوجود الفعل فما لاشك فيه ولكن هذا لايدل على أن مفاد النهي بالدلالة المطابقية هو الزجر والردع عن ذلك الوجود ، بل كراهة صدور هذا الفعل وكونه مبغوضا صار سبباً لطلب تركه .

ثم إن النهي في مقام الثبوت يمكن أن يقع على أنحاء :

(الاول) ـ أن يتعلق الطلب بنفس عدم الطبيعة مقابل تعلق الامر بصرف وجودها ، غاية الامر الفرق بينهما أن صرف الوجود يتحقق بوجود واحد ، وأما إذا كان المطلوب صرف عدم الطبيعة من دون نظر الى خصوصيات الافراد فلا يقع الامتثال إلا باعدام جميع أفراد الطبيعة . والسر في ذلك أن وجود الطبيعة يحصل بوجود فرد واحد . وإما انعدام الطبيعة فبانعدام جميع الأفراد، ولذلك لو أتى بفرد واحد فقد عصى النهي وسقط بالعصيان ولا يمكن بعد ذلك امتثال مثل هذا النهي. (وبعبارة اخرى) كما أن للطبيعة وجود سعي جامع بين جميع الوجودات التي لها كـذلك للطبيعة عدم جامع بين جميع اعدامها التي هي نقائض لوجوداتها فلو تعلق الطلب بمثل هذا العدم لم يكن امتثاله إلا بترك جميع وجوداتها .

(إن قلت) : فى ظرف الوجود أيضا لا يمكن حصول ذلك الوجود السعي بسعته بوجود فرد واحد ، فالقول ـ بأن وجود الطبيعة بوجود فرد وعدمها بانعدام جميع الأفراد ـ قول مشهوري لا أساس له (قلنا) : الفرق بين الوجود والعدم أن في طرف الوجود في تلك الكثرات وحدة سنخية تكون هي المقصود من الجامع . ولا شك في حصول تلك الوحدة بحصول كل واحد من الافراد (وبعبارة اخرى) تكون تلك الوحدة فى باب الوجود مثل الطبيعة اللابشرط في باب المفاهيم ، فكما أن اللابشرط يصدق وينطبق على كل فرد من أفراد الطبيعة ويكون كل فرد من أفرادها مصداقا حقيقياً لذلك المعنى العام كذلك ذلك الوجود السعي والواحد السنخي ينطبق على كل واحد من وجودات تلك الطبيعة . وأما فى طرف العدم فالعدم الجامع عبارة عن مجموع الاعدام باضافة العدم الى الطبيعة ، لأن مجموعها يصدق عليه أنه عدم الطبيعة وليس هناك شيء واقعي يكون جامعاً بين تلك الاعدام ومنطبقاً على كل واحد منها ومحكياً لمفهوم عدم الطبيعة . نعم الصورة الذهنية ـ لتلك الاعدام المتكثرة في الذهن ـ واحدة اذا اضيفت الى نفس الطبيعة ، فعدم الطبيعة لا يحصل إلا بانعدام جميع الافراد

فظهرت صحة القول المشهور بأن وجود الطبيعة يحصل بوجود فرد واحد وعدمها بانعدام جميع الأفراد .

(الثاني) ـ أن يتعلق النهي باعتبار سرايته الى جميع وجودات الطبيعة بحيث يكون كل فرد من الافراد موضوعا مستقلا للنهي (وبعبارة اخرى) ينحل النهي المتعلق بالطبيعة الى نواهي متعددة حسب تعدد الافراد التي يمكن أن تتحقق لمتعلق النهي أو لمتعلق متعلقه . ولا فرق ـ حينئذ ـ بين الأفراد العرضية والطولية ، سواء كانت الطولية بحسب الزمان أو كانت بحسب العلية والمعلولية . وهذا القسم هو المسمى بالعام الاستغراقي الاصولي الذي يكون لكل فرد امتثال وعصيان مستقل غير مربوط بالامتثال أو العصيان لسائر الأفراد .

(الثالث) ـ أن يكون النهي وطلب الترك متعلقا بمجموع الافراد بحيث لو ارتكب بعضها لم يخالف النهي ولم يأت بالمبغوض . نعم ارتكاب الجميع يكون مبغوضاً . وذلك مثل قولهم : لا تأكل كل رمانة في هذا الاناء ، فالمنهي عنه هو أكل الجميع . وأما أكل البعض فلا محذور فيه أصلا .

(الرابع) ـ أن يكون النهي متعلقا ـ في الحقيقة ـ بعنوان بسيط وصفة تحصل من ممارسة الفعل المنهي عنه وذلك كعنوان شارب الشاي الحاصل من ممارسة شربه فيكون المقصود من قوله لا تشرب الشاي أي لا تكن ممن تعود شربه فلو شرب مقداراً لم يوجب تعوده وحدوث مثل هذه الصفة فيه ماخالف النهي ، فهذه أقسام أربعة في مقام الثبوت . وأما في مقام الاثبات فحيث أن النهي ـ بناء على ماهو الحق عند الامامية من تبعية الأوامر والنواهي للمصالح والمفاسد ـ يكون لامحالة من جهة مفسدة في المتعلق . والظاهر من هـــذا أن الطبيعة في ضمن أي فرد وجدت تكون مشتملة على المفسدة إذ لو كانت المفسدة في فرد من أفرادها أو في صنف من أصنافها كان عليه البيان ، فمن عدم تقييده بفرد أو صنف نستكشف أن المفسدة والمبغوضية في جميع الأفراد ونتيجته أن يكون النهي انحلالياً ومن قبيل العام

الاستغراقي الاصولي . وأما سائر الأقسام فيحتاج الى وجود قرينة فى البين . وقد ظهر مما ذكرنا من أن النهي يشمل جميع الأفراد الطولية والعرضية بعد حمله ـ بحكم الاطلاق ـ على السريان أن نتيجة النهي هي الفورية لأن النهي يدل على مبغوضية جميع الأفراد من زمان وجوده لو كان مطلقا .

(المبحث الثاني في اجتماع الامر والنهي)

والمقصود من هذا البحث هو أنه اذا اجتمع الامر والنهي في واحد ايجاداً من جهة تعلق الأمر والنهي بعنوانين يكون بينهما عموم من وجه ، ولكنه اجتمع العنوانان فى واحد بحسب الايجاد أي يوجد العنوانان بايجاد واحد فهل يكون من قبيل اجتماع الضدين حتى لا يمكن مثل هذا الجعل والتشريع ، فيرجع فى مادة الاجتماع الى كونه من باب التعارض أو لا يلزم ذلك حتى يكون من باب التزاحم كالمتلازمين المختلفين في الحكم إذا كان التلازم بينهما اتفاقياً ، إذ لو كان التلازم بين العنوانين دائمياً لكان من باب التعارض كما تقدم (وبعبارة اخرى) النزاع صغروي وهو أنه هل أن المسألة من صغريات باب التعارض باعتبار اجتماع الضدين فى المجمع ، لوضوح التضاد بين الوجوب والحرمة بمعنى منشأ اعتبارهما لا بما هما أمران اعتباريان . فاذا سرى الامر من متعلقه الى متعلق النهي أو الى جزء يسير منه أو سرى النهي من متعلقه ولو الى جزء يسير من متعلق الامر فيصير من قبيل اجتماع الضدين ولو بالنسبة الى ذلك الجزء اليسير فيدخل الدليلان في باب التعارض بالعموم من وجه . وأما إذا لم يسر احدهما الى شيء من متعلق الآخر بعد ما كان ملاك كل واحد من الحكمين في متعلقه تاما فقهراً تدخل المسألة فى باب التزاحم لاختلاف الحكمين ومفاد أحدهما البعث الى المجمع ومفاد الآخر الزجر عنه بعد الفراغ عن جعلهما لوجود الملاك وعدم لزوم محال من الجعل . ومعلوم أنه لا يمكن امتثال مثل ذينك الحكمين المتضادين في مجمع واحد وهذا هو التزاحم . نعم يمكن أن يقع نزاع بعد ذلك ـ أي بعد أن فرغنا عن المقام الاول وقلنا بعدم سراية كل واحد من الامر والنهي الى متعلق الآخر وعدم

لزوم محال من جعل كلا الحكمين بحيث يشمل عمومها أو إطلاقها المجمع ـ في أن وجود المندوحة هل يكفي لرفع غائلة التزاحم أم لا ؟ فههنا مقامان :

(المقام الأول) ـ فى أن تعدد متعلق الامر والنهي بحسب المفهوم والماهية كاف في رفع غائلة اجتماع الضدين في المجمع ، وان كان العنوانان واحـداً بحسب الايجاد أم لا ، وفي هذه المرحلة مسالك القائلين بالجواز مختلفة فبعضهم يقول به من جهة أن الصورة الذهنية من الطبيعة التي تعلق بها الأمر غير الصورة الذهنية التي تعلق بها النهي ، فمعروض كل واحد منها غير ماهو معروض الآخر ولا يسري الى الوجود الخارجي وإلا يلزم طلب الحاصل في جانب الامر والممتنع فى جانب النهي ، وبعضهم يقول به من باب أن الجهتين ـ المجتمعتين في المجمع اللتين إحداهما متعلق الامر والاخرى متعلق النهي ـ تقييديتان لا تعليليتان بمعنى أن معروض الامر نفس الجهة التي اجتمعت مع الجهة الاخرى التي هي متعلق النهي من دون سراية الى وجود الجهة الاخرى حتى على القول بسراية الامر والنهي من الصورة الذهنية الى الخارج وكذا الامر في طرف النهي ولـكن سيجيء أن هذا المعنى لا يمكن الا بكون التركيب ـ بين الجهتين فى الخارج ـ انضمامياً والا فمع وحدة المجمع وجوداً وسراية الحكم من الصورة الذهنية الى الخارج لا يعقل أن تكون الجهتان تقييديتين بالمعنى الذي ذكرنا مضافا الى أن صرف كون الجهتين تقييديتين مـع اجتماع القيدين في ذات واحدة ووحدة وجود الذات مع كلا القيدين لا ترفع غائلة اجتماع الضدين فى واحد بناء على السراية ، فالقائل بالجواز لابد له من إثبات أحد الامرين على سبيل منع الخلو إما عدم سراية الحكم من الصورة الذهنية الى الخارج أو كون وجود كل واحدة من الجهتين غير وجود الجهة الاخرى في الخارج ، ويكون التركيب بينهما انضمامياً لا اتحاديا .

وأما اشكال استاذنا المحقق (ره) عليه بأن هذا الفرض خارج عن محل النزاع إذ لا ينبغي أن يحتمل أحد امتناع تعلق الامر بطبيعة تكون وجوداتها فى الخارج غير وجودات الطبيعة المنهي عنها ، وهكذا في طرف النهي بادعاء لزومه لاجتماع الضدين

بل يكون هذا الفرض من قبيل المتلازمين في الوجود المختلفين في الحكم وهذا غير باب الاجتماع أي باب اجتماع الامر والنهي بعمومهما أو إطلاقهما في واحد ايجاداً ووجوداً (ففيه) أولا ـ أن هذا الاشكال بعينه يجري في الطرف الآخر أي على المسلك الذي يقول بأن المجمع له وجود واحد حقيقة ، وليست الجهتان فيه منضمتين بل بينهما تركيب اتحادي بأنه بعد ماقلنا بأن الحكم لايقف على الصورة الذهنية بل يكون مرآة للخارج وآلة لملاحظته وأن بين الوجوب والحرمة تضاد بمعنى عدم إمكان اجتماعهما في متعلق واحد ، فلاينبغي النزاع حينئذ في الجواز والامتناع بل يكون الامتناع ضروريا و (ثانياً) ـ أنه في باب المتلازمين المختلفين في الحكم ليس تركيب بين المتلازمين وليسا موجودين بايجاد ووجود واحد ولا يكون كل واحد منهما مشخصا للآخر بل يكون كل واحد منهما منفصلا عن الآخر ويكون موجوداً مستقلا غاية الامر لاينفك وجود أحدهما عن الآخر وهذا بخلاف باب الاجتماع ، فانه من انضمام متعلق الامر الى متعلق النهي يحصل شيء مركب من جهتين تكون كل واحدة من الجهتين مشخصة للجهة الاخرى ، فكما أن الجوهر يتشخص بالاعراض المنضمة اليه من الكيف الكذائي والكم الكذائي والوضع الكذائي وهكذا بالنسبة الى سائر الاعراض وإن كان الحق أن التشخص بالوجود وهذه الاعراض الخاصة الخارجية امارات التشخص فكذلك يمكن أن يكون في مورد اجتماع عرضين وتركيبهما تركيباً انضمامياً كل واحد منهما مشخصا للآخر بالمعنى الذي ذكرنا في كون الاعراض مشخصة فيحصل شخص واحد من اجتماع عرضين ولكن في عين الحال كل واحدة من الجهتين في الخارج غير الجهة الاخرى ، لان التركيب انضمامي لااتحادي .

(المقام الثاني) ـ في أنه بعد الفراغ عن المقام الاول وعدم كون المسألة من صغريات باب التعارض وأنه لايلزم من اجتماع الامر والنهي في متعلق واحد اجتماع الضدين ولا أي محال آخر هل يكفي وجود المندوحة في رفع التزاحم في مقام الامتثال أولا ؟ بأن يقال إن وجود المندوحة موجب لوجود الامر بالنسبة الى الطبيعة ،

لكفاية مقدورية بعض أفراد الطبيعة ووجوداتها لتعلق الامر بها وحينئذ لو أتى بالمجمع يكون انطباق الطبيعة المأمور بها عليه قهريا والاجزاء عقلياً وهذا هو مقالة المحقق الثاني (قده) وقد تقدم الكلام فيه فى مبحث الترتب ، وسيجيء أيضا فى البحث في المقام الثاني .

ثم إن شيخنا الاستاذ (قده) قال بالجواز في المقام الاول وان التركيب بين متعلقي الامر والنهى انضمامي لااتحادي ولايسري الامر من متعلقه الى متعلق النهى وهكذا الحال فى طرف النهى ورتب لاثبات مرامه مقدمات نحن نذكرها بتلخيص واختصار وحذف ماليس بلازم ذكره .

فنقول : أولا — ان هذه المسألة هل هي اصولية أو فقهية أو كلامية أو من مبادىء الاحكام . أو من المبادىء التصديقية للمسائل الاصولية ؟ رجح شيخنا الاستاذ(قد) كونها من الاخير باعتبار أن البحث في هذه المسألة فى المقام الاول في أنها هل تكون من صغريات باب التعارض أولا ، وفى المقام الثاني في أن التزاحم الذي بينهما في مقام الامتثال هل يرتفع بوجود المندوحة أولا ؟ وحيث أن هذين البابين من المسائل الاصولية فيكون البحث عن كون شيء من مصاديق موضوعها بحثاً عن المبادىء التصديقية لتحقق موضوعها لا المبادىء التصديقية لاصل المسألة الاصولية لان المبدأ التصديقي لها عبارة عن الدليل الذي يستند الاصولي اليه في إثبات محمولات المسألة لموضوعها . ومعلوم ان هذه المسألة ليست مدركا لاثبات أحكام التعارض والتزاحم ولكن الحق أن هذه مسألة اصولية ، لانه لو قلنا بالامتناع وتغليب جانب النهى فيستنبط الفقيه منها فساد العبادة ولو في حال الجهل بالنهى ولو قلنا بالجواز فيستنبط الصحة في حال الجهل بالنهي قطعاً . وأما فى حال تنجز النهى فالحكم بالصحة مبني على ماذهب اليه المحقق الثاني ، وسيجيء مفصلا إن شاء الله تعالى وأما كونها كلامية أو فقهية أو من مبادىء الاحكام فقد عرفت مما تقدم في المسائل السابقة أنه على فرض امكان كونها من أحدها لاوجه لعدها منه مع إمكان كونها من مسائل

الفن مضافا الى مافيها من المناقشة .

(المقدمة الاولى)

من المقدمات التي ذكرها شيخنا الاستاذ (ره) أن المفاهيم التي تعلقت بها الاحكام سواء كانت من المفاهيم المتأصلة في عالم العين أي تكون مما بازائه شيء في الخارج ، أو كانت من المتأصلة فى عالم الاعتبار أي التي يكون بازائه شيء في عالم الاعتبار دون عالم العين أو كانت من المفاهيم الانتزاعية أي التي ليس بازائها شيء لافي عالم العين ولا فى عالم الاعتبار ليس تعلق الاحكام بها باعتبار وجوداتها الذهنية بل بما هي حاكيات عن الخارج ونفس الامر ، وباعتبار وجوداتها فى الذهن لاتنطبق على الخارج أصلا وتكون من قبيل الكلى العقلي فى عدم صدقها وانطباقها على الخارجيات ولا تقع بينها النسب الاربع بذلك الاعتبار بل يكون دائما بينها التنافي والتباين بذلك الاعتبار ، بل المفهوم الواحد لو أوجده فى الذهن مرتين يكون باعتبار وجوده فى الذهن ومقيداً به فى المرة الثانية غيرماهو فى المرة الاولى.

(المقدمة الثانية)

أن المفهومين الذين بينهما عموم وخصوص من وجه كما هـــو المفروض فى محل البحث وباب الاجتماع لايمكن ان تكون جهة الصدق فى أحدهما عين جهة الصدق في الآخر ، وذلك من جهة أن صدق كل مفهوم على شيء لابد وان يكون بمناط اتحاد بينهما اما من ناحية المفهوم وإما من ناحية الوجود فاذا كان من قبيل الاول فيسمى حملا ذاتيا لجريانه فى الذاتيات والمحمول فى هذا القسم لابد وأن يكون إما حداً تاماً أو جنساً أو فصلا للموضوع بعد لغوية حمل الشيء على نفسه وفى هـــذا القسم من الحمل لايمكن أن يكون بين مفهومين عموم وخصوص من وجه لان المحمول الذاتي على الشيء إن كان حداً تاما أو فصلا قريباً له فلا محالة يكون مساويا معه وإلا فلا محالة يكون أعم منه سواء كان فصلا بعيداً أو جنساً له ، وحيث أن الذاتي لايختلف ولا يتخلف فلا يمكن أن يكون هناك ذاتي آخر لهذا الشيء يكون بين

هذين الذاتيين عموم من وجه . نعم يمكن أن تتحقق هذه النسبة بين ذاتي له مع عرضي يحمل عليه بالحمل الشائع ، كالحيوان والماشي بالنسبة الى الانسان ويمكن أن تتحقق بين عرضيين كالماشي والأبيض بالنسبة اليه .

أما في القسم الأول - أي فيما إذا كان أحد العامين من وجه ذاتيا لمصاديقه والآخر عرضيا - فاختلاف جهة الصدق معلوم فيهما ، لأن مناط الصدق في الذاتي هو عدم خروج المحمول عن حقيقة الموضوع وفي العرضي هو انضمام شيء خارج عن حقيقة الموضوع اليه ، سواء كان من الامور الاعتبارية أو من الامور التكوينية الخارجية.

وأما في القسم الثاني - أي فيما إذا كانا عرضيين لمصاديقهما - فلانه لو كان مناط الصدق وجهته في أحدهما عين ماهو في الآخر لكان الافتراق بينهما محالا - إذ لو لم يكن ذلك المناط في مادة الافتراق يلزم تحقق المعلول بلا علة ، وإن كان ذلك المناط موجوداً ومع ذلك لا يصدق أحدهما كما هو المفروض ، يلزم عدم تحقق المعلول مع وجود علته وكلاهما محال .

وأما الاعتراض على ماذكرنا بصفات الواجب بأنه مع كون النسبة بينهما عموماً من وجه لا يمكن أن تكون جهة الصدق في أحدهما غير جهة الصدق في الاخرى للزوم التركيب في ذاته المقدسة ، (ففيه) أن هذا القياس في غير محله من جهة أن كلامنا ههنا في المفاهيم التي تحمل على موضوعاتها باعتبار قيام مباديها بتلك الموضوعات ، لأنه بعد مافرغنا من أن هذه النسبة لا تتحقق بين المفاهيم الذاتية ، فلابد وأن يكون إما بين عرضيين أو بين ذاتي وعرضي كالانسان أو الحيوان والابيض ، حيث أن الانسان أو الحيوان ذاتي لمصاديقه والأبيض عرضي لها وفي كلا المقامين لا يمكن أن يكون محكي أحد المفهومين عين مايحكيه الآخر ، لأنه في الاول كل واحد منهما يحكي عن قيام مبدأ عرضي بالموضوع غير ذلك المبدأ الآخر ، سواء كان من قبيل الاعتباريات كالملكية والمالية بناء على أن يكون بينهما عموم من وجه ، أو من الاعراض التكوينية كالأبيض والحلو وفي الثاني أحدهما يحكي عن تمام ماهية الشيء أو بعضها والآخر عن قيام عرض تكويني أو أمر اعتباري بموضوعه ، وفي صفات الواجب

ليس إطلاق تلك الصفات عليه تبارك وتعالى باعتبار قيام مبادئها به ، بل باعتبار أنه عين مبادئها لا أنه ذات ثبتت لها المبادىء، فاذا كان الوجود ناقصاً فيكون كل مبدأ غير المبدأ الآخر ، وتكون تلك المبادىء أعراضا لموضوعاتها ، وليس لها استقلال فى الوجود ، بل تكون من شؤون موضوعاتها ، ووجودها فى أنفسها عين وجوداتها لموضوعاتها . واما إذا كان تاماً وبسيطاً فهو في عين وحدته وبساطته واحديته جامعة لجميع الكمالات من دون تطرق كثرة أو تركب فيه ، ولتحقيق هذه المسألة مقام آخر

(المقدمة الثالثة)

أن مبادىء الاشتقاقات سواء كانت من الاعراض الخارجية المحمولة بالضمائم على موضوعاتها ، أو كانت من الامور الاعتبارية كالطهارة والنجاسة والولاية والقضاوة وأمثالها إذا كان بينهما عموم من وجه ، ففي مادة الاجتماع ـ بعد ماعرفت أن جهة الصدق في كل منهما غير جهة الصدق فى الآخر فى المقدمة السابقة ـ إما أن يحصل تركيب بينهما أو لا يكون ارتباط بينهما إلا فى صرف وجودهما في موضوع واحد كالعلم والفسق مثلا ، أو قيامهما بشخص واحد كالتكلم وحركة اليد مثلا . لا كلام على الثاني ، لأنهما أمران ووجودان فلو تعلق بأحدهما الأمر وبالآخر النهي لا يكون من باب الاجتماع ، ولا ينبغي أن يتوهم أحد امتناع مثل ذلك ، لان صرف اجتماع متعلق الأمر والنهي فى موضوع واحد مع أن لكل واحد منهما وجود مستقل لا ربط له بالآخر لا يصير منشأ لتوهم اجتماع الضدين . وأما على الاول ـ أي بناء على حصول تركيب بينهما بأن يكون كل واحد منهما مشخصاً للآخر ـ فلابد وأن يكون التركيب بينهما تركيباً انضمامياً ، وذلك من جهة أن المبادىء سواء كانت من الأعراض الخارجية أو من الاعتباريات اخذت بشرط لا بالنسبة الى موضوعاتها ، وكذلك كل واحد بالنسبة الى الآخر ، فلا يمكن اتحاد أحدهما مع الآخر ، فاذا اجتمعا لابد وأن يكون اجتماعهما وتركبهما بنحو الانضمام لا بنحو الاتحاد (وبعبارة اخرى) المشتقات ـ حيث أنها اخذت لابشرط ـ تكون متحدة مع الذات المتصفة بمبادئها وفى مورد الاجتماع كل واحد منها متحد مع الآخر أيضا ، كما أنه متحد مع الذات

المتصفة به مثل العالم الفاسق ، فانه عالم وفاسق أيضا ، وفي مورد اجتماع هذين الوصفين كل واحد منهما أيضا متحد مع الآخر ، فهذا العالم فاسق وهذا الفاسق عالم ، فاذا قال : أكرم العالم ولا تكرم الفاسق تكون الحيثيتان تعليليتين بالنسبة الى حكمها ، بمعنى أن موضوع الحكمين ليس نفس الحيثيتين فقط بحيث يكون تمام الموضوع لوجوب الاكرام حيثية العلم فقط ، وتمام الموضوع لحرمته حيثية الفسق فقط ، بل تكون هناك ذات مشتركة بين الحكمين ، فهذا الشخص الخارجي بما أنه متصف بالعلم محكوم بوجوب الاكرام ، وبما أنه متصف بالفسق موضوع لحرمة الاكرام ، فكانت علة وجوب إكرامه علمه ، وعلة حرمة اكرامه فسقه ، ولذلك سميت الحيثية تعليلية ، وإن كان ظاهر هذه اللفظة أي كون الحيثية تعليلية معناه أن يكون موضوع الحكم نفس الذات ويكون الوصف واسطة في الثبوت لاواسطة في العروض ، ولكن هذا المعنى ليس بمراد ههنا قطعاً ، كما أن مرادهم من كون الحيثيتين تقييديتين ليس أن تكونا قيدين للموضوع كما هو ظاهر هذه اللفظة ، بل المراد أن تكونا تمام الموضوع أي تكون إحداهما تمام الموضوع للوجوب ، والاخرى كذلك تمام الموضوع للحرمة وهذا بخلاف المبادىء فانها حيث اخذت بشرط لا فلا تتحد مع الذات المعروضة لها أو تكون تلك المبادىء قائمة بها ، وأيضا لايتحد كل واحد منها مع الآخر .

والحاصل أنه لو كان متعلق التكليف الوجوبي والتحريمي المشتقين الذين بينهما عموم من وجه ، فلا محالة في مورد الاجتماع تتحقق امور ثلاثة : (الاول) ـ أن كل واحد من المشتقين يحمل على الآخر بالحمل الشائع للاتحاد الذي بينهما ، لمكان أخذهما لابشرط ، وهكذا يحملان على الذات المتصفة بهما لعين تلك الجهة (الثاني) ـ أن الحيثيتين تكونان تعليليتين بالمعنى الذي تقدم (الثالث) ـ أن التركيب بينهما يكون اتحاديا لاانضمامياً ، كل ذلك لأجل أخذهما لابشرط وأما لو كان متعلق التكليفين هما المبادىء فلا يحمل أحدهما على الآخر ولاهما على الذات المتصفة بهما ، ولا يكون التركيب بينهما اتحاديا ، بل لابد وأن يكون انضمامياً . والحيثيتان تقييديتان لاتعليليتان بالمعنى الذي تقدم ، كل ذلك لأجل أخذهما بشرط لا . وهناك فرق آخر

بين المبادىء والمشتقات ، وهو أن المبادىء في مادة الافتراق هي عين تلك المبادىء في مادة الاجتماع ، مثلا الصلاة غير المجتمعة مع الغصب هي عين الصلاة المجتمعة معه من حيث الكمية والكيفية ، وهكذا في طرف الغصب . وأما المشتقات فليست في مادة الافتراق تمام مدلولها عين تلك المشتقات فى مادة الاجتماع ، ففي مادة جتماع العالم والفاسق ـ مع فرض أن الذات المتلبسة بالمبدأين هي زيد مثلا ـ ففي مادة افتراقهما لابد وأن يكون العالم شخصاً آخر غير زيد ، وهكذا الفاسق ، ففي مادة الاجتماع العالم عبارة عن زيد المتلبس بالعلم وفي مادة الافتراق عبارة عن شخص آخر متلبس بالعلم ، وهكذا الأمر فى طرف الفاسق هذا ماذكره شيخنا الاستاذ (قده) وجعله مؤيداً لكون التركيب بين المشتقين فى مورد الاجتماع اتحاديا وبين المبدأين انضمامياً في ذلك المورد أيضا .

(وأنت خبير) بأن هذا الكلام مبني على أن يكون مدلول المشتق عبارة عن الذات المتلبسة بمبدأ الاشتقاق ، وأما إذا قلنا بأنه عبارة عن المبدأ اللابشرط ويتحد مع الذات من جهة ملاحظته لابشرط ـ كما هو الصحيح ، وتقدم تفصيله في مبحث المشتقات ـ فالمبدأ اللابشرط في مادة الافتراق هو عين ذلك المبدأ اللابشرط في مادة الاجتماع ، غاية الأمر اتحد في مادة الاجتماع مع موضوع وفي مادة الافتراق مع موضوع آخر لكونه لابشرط .

(المقدمة الرابعة)

في أن محل النزاع فى هـذه المسألة هو فيما إذا كان العنوانان اللذان تعلق بأحدهما الأمر وبالآخر النهي من الأفعال الاختيارية التي تصدر من المكلف ابتداء وأولا وبالذات ويكونان من قبيل المبدأين لامن قبيل المشتقين ، ويكون بينهما عموم وخصوص من وجه لا العموم والخصوص المطلق كما زعمه صاحب الفصول (قده) .

(أما الأول) أي لزوم كونهما من الأفعال الاختيارية التي تصدر من المكلف أولا وبالذات ، فمن جهة انه لو كان العنوانان من المسببات التوليدية ، فيمكن أن

يكون تحقق العنوانين بسبب واحد كالحركة والقيام بقصد تعظيم شخصين ، فيحصل عنوانان أحدهما تعظيم زيد مثلا والآخر تعظيم عمرو ، وبين العنوانين عموم من وجه بالمعنى الذي سنذكره له ، وكلاهما من قبيل المبدأين لا المشتقين ، ولكن حيث أنهما من المسببات التوليدية ويحصلان بسبب واحد أي حركة واحدة ، فيكونان خارجين عن باب الاجتماع . والسر في ذلك أن التكليف يتوجه الى السبب ، لأنه فعل اختياري ، فاذا كان تعظيم زيد مثلا مأموراً به ، وتعظيم عمرو مثلا منهياً عنه ففي الحقيقة الأمر والنهي يتعلقان بما هو سبب تعظيمهما ، لما ذكرنا من أنه هو الفعل الاختياري القابل لتعلق الطلب به ابتداء وبدون واسطة ، غاية الامر ليس تعلق الطلب به بعنوانه وبما هو هو ، بل بما هو معنون بعنوان المسبب . والمفروض ان الحركة التي هي سبب لحصول التعظيمين في المثال واحدة فيكون اجتماع الأمر والنهي فيها من قبيل اجتماع الضدين .

و (أما الثاني) أي لزوم كونهما من قبيل المبدأين لا المشتقين ـ فلانه لو كانا من قبيل المشتقين لكان التركيب بينهما اتحاديا لا انضماميا ، لكون المشتقات ملحوظة لا بشرط ، كما تقدم بخلاف المبدأين فانهما لوحظا بشرط لا ، ويكون التركيب بينهما انضمامياً كما تقدم .

و (أما الثالث) ـ أي لزوم كون النسبة بينهما هي العموم والخصوص من وجه ـ فمن جهة انه لو كانت هي العموم والخصوص المطلق فاما ان نقول بالتخصيص أو التقييد وإخراج الخاص أو المقيد عن تحت العام أو المطلق اولا ، وبناء على الأول لا اجتماع ، لأن حكم العام أو المطلق لا يبقى لذلك الصنف أو الشخص بعد التقييد أو التخصيص وإخراجه من حيث الحكم عن تحت العام ، وبناء على الثاني يكون النهي متعلقا بعين ما تعلق به الأمر مثلا ، لأن الامر ـ إذا تعلق بعام أو مطلق شمولي أو بدلي ـ يشمل مورد النهي بذلك العموم أو الاطلاق الشمولي أو البدلي بناء على عدم التخصيص أو التقييد . والمفروض ان النهي ايضا ورد على ذلك المورد ، فيكون متعلق الأمر

والنهي واحداً وجوداً وعنواناً ، وتصير المسألة من قبيل اجتماع الضدين وباب التعارض .

ثم إن العموم والخصوص في هذا المورد ليس بمعناه المشهور المصطلح من انطباق عنوانين على موضوع واحد وحملها عليه وحمل كل واحد منهما على الآخر في مورد الاجتماع حتى يقال إذا كان التركيب في مورد الاجتماع انضمامياً فلا يحمل احدهما على الآخر ، بل يكون كل واحد منهما اجنبياً عن الآخر ، بل المراد من العموم والخصوص من وجه ههنا باعتبار الاجتماع والانضمام ووجودهما بايجاد واحد . وعدم الاجتماع والانضمام ، فالمراد من مادة الاجتماع ههنا انضمام الأمرين وتركبهما ، ومن مادة الافتراق تفرقهما وعدم اجتماعهما .

(المقدمة الخامسة)

في رفع ما ربما يتوهم من ان الغصب والصلاة ولو كانا من قبيل المبدأين واخذا بشرط لا ، ولذلك لا يحملان على الذات التي يكونان قائمين بها ، بخلاف المصلي والغاصب أي المشتقين منهما ، فانهما يحملان على تلك الذات ، وايضا لا يحمل احدهما على الآخر ـ اي لا الغصب على الصلاة ولا الصلاة على الغصب ـ ولكن كل واحد منهما يحمل على تلك الحركة الواحـــدة الموجودة في الدار المغصوبة ، فهما ـ بالنسبة الى تلك الحركة الواحدة بالهوية التي لها وجود واحد ـ يكونان من قبيل اللابشرط وإن كان كل واحد منهما بالنسبة الى الآخر والاثنان بالنسبة الى الذات التي صدرا منها من قبيل بشرط لا ، ولكن كونهما كذلك لا يدفع المحذور ، بل اتحادهما مع تلك الحركة الواحدة كاف في اثبات المحذور وفي صيرورتها بهذا الاعتبار مورداً للحكمين المختلفين تكون موجبة لاجتماع الضدين (وبعبارة اخرى) لا فرق بين ان يكون كل واحد منهما متحداً مع الآخر ابتداء من جهة كونهما مأخوذين لا بشرط ، وبين ان يكونا متحدين مع ثالث في ان ورود حكمين الزاميين مختلفين عليهما يكون موجباً لاجتماع الضدين وصيرورة المسألة من باب التعارض .

بيان الدفع ان الصلاة والغصب حيث انهما من مقولتين واخذا بشرط لا ، فمحال

ان يتحد كل مع الآخر اوهما مع ثالث ، فبهذه الحركة الواحدة يوجد امران كل واحد منهما من مقولة مباينة للآخر وليس احدهما قائماً بالآخر وفانيا فيه حتى يكون من شؤونه ويكون وجوده في نفسه عين وجوده لذلك الآخر حتى يكونان متحدين وذلك لعدم جواز قيام العرض بالعرض ، فلا الصلاة قائمة بالغصب ولا الغصب قائم بها ، على ان الحركة فى الأين اين ، لأن الحركة في كل مقولة هي عين تلك وهي عبارة عن تجدد المقولة وليست مقولة مستقلة ، فكما ان الاين المتحقق في الدار المغصوبة غصب وليس بصلاة فكذلك الحركة فى ذلك الاين غصب وليست بصلاة ، لأن الصلاة من مقولة الوضع ، والحركة التي توجد فى الدار المغصوبة اجنبية عن الوضع ولا تتحد معه ولا تنطبق عليه ، فما توهمه المتوهم ـ من اتحاد الصلاة والغصب مع تلك الحركة الواحدة الموجودة في الدار المغصوبة ـ باطل (نعم) لو قلنا بأن الحركة في الايون المغصوبة فى الدار الغصبية كما انها غصب كذلك تكون جزءاً للصلاة ايضاً . فلا محالة يصير من قبيل اجتماع الضدين بالنسبة الى ذلك الجزء وترجع المسألة ـ بهذا الاعتبار ـ الى باب التعارض ، لكنه خلاف الواقع .

(إن قلت) : انه بناء على هذا يكون كل واحد من الصلاة والغصب اجنبياً عن الآخر فكيف يحصل التركيب بينهما بحيث يقال إن هذا الشيء صلاة وغصب ، بل ماهو غصب غير ماهو صلاة . فليس هناك شيء واحد ايجاداً ووجوداً ، وايضاً ليس فى البين مجمع واجتماع . (قلنا) : كما ان الجوهر يتشخص بواسطة احتفافه بالعوارض المشخصة وإن كان الصحيح ان التشخص بالوجود ، وان هذه العوارض امارات التشخص ، كذلك العرض يتشخص بواسطة انضمامه الى عرض آخر بمعنى أن يكون كل واحد من العرضين من مشخصات الآخر ، ولا شك في حصول وحدة ونحو تركب بين الشخص ومشخصاته . ومانحن فيه بناء على هذا حيث ان كلا من الغصب والصلاة يكون من مشخصات الآخر تحصل بينهما وحدة وتركيب يكون بذلك الاعتبار مجمعا للعنوانين . ولايخفى على الفطن الخبير مواقع النظر فيما ذكره

شيخنا الاستاذ (قده) : (منها) ـ أن قيام العرض بالعرض جائز ، وذلك كالكيفيات المختصة بالكميات : مثل الاستقامة والانحناء العارضين على الخط ، والزوجية والفردية العارضتين على العدد . و(منها) ـ انه لو كانت الصلاة والغصب عرضان قائمان بالمكلف وليس احدهما قائماً بالآخر فكيف يمكن أن يكون أحدهما مشخصا للآخر مع عدم ارتباط احدهما بالآخر إلا في أنهما عرضان قائمان بموضوع واحد ؟ ومن المعلوم ان قيام عرضين بموضوع واحد لا يوجب أن يكون احدهما مشخصا للآخر بل يكون تشخص العرض بتشخص موضوعه ومحله و(منها) ـ أن الوحدة والتركب بين فردين من مقولتين أو من مقولة واحدة لا يحصل إلا بأن يكون أحدهما حالا في الآخر أو قائماً به كالمادة والصورة والعرض ومعروضه .

(المقدمة السادسة)

في أن هذا البحث والنزاع في هذه المسألة هل يبتني على القول بتعلق الأوامر بالطبائع أولا ، بل لافرق في وجود هذا النزاع بين القول بتعلقها بالطبائع أو الافراد ؟ ذهب بعضهم الى الابتناء بتخيل أنه لو قلنا بتعلقها بالافراد لابد من القول بالامتناع ، إذ حينئذ يكون هذا الفرد الخارجي المسمى بالمجمع مورداً للامر والنهي . ولا شك فى أنه إذا كان فرداً خارجياً وجزئياً حقيقياً مورداً لكلا الحكمين فيصير من اجتماع الضدين ، ولكن لو تعلق الامر بالطبيعة يبقى مجال للبحث فى أن الطبيعتين المتصادقتين على المجمع هل يكون التركيب بينهما انضماميا أو اتحاديا ، وان الحيثيتين تقييديتان حتى يقال بالجواز او تعليليتان حتى يقال بالامتناع ؟ وأنكر الابتناء بعض آخر باعتبار انه لو قلنا بتعلقها بالافراد أيضا يمكن ان يقال إن الفردين من الطبيعتين المجتمعتين فى مورد واحد كالصلاة والغصب مثلا هل التركيب بينهما انضمامي او اتحادي ، وان هاتين الحيثيتين تقييديتان او تعليليتان .

ولكن الحق فى المقام هو التفصيل بين ان يكون المراد من تعلقها بالافراد بسراية الامر الى المشخصات بالتبع او كان معنى آخر مما ذكرنا . وتقدم تفصيله في

مبحث تعلق الأوامر والنواهي بالطبائع والافراد ، فان كان من قبيل الاول فلابد من القول بالامتناع حتى بناء على أن يكون التركيب بين المتعلقين انضمامياً لانه ـ بناء على ماذكرنا من أن كل واحد منها من مشخصات الآخر حتى على التركيب الانضمامي ـ يسري الامر الى ماهو متعلق النهي وهكذا في ظرف النهي فيصير اجتماع الضدين . وأما لو كان المراد بتعلقها بالطبائع أو الافراد ذلك الوجود السعي الجامع أو الوجودات فلا يبتني النزاع والبحث في هذا المقام على ذلك النزاع والبحث أصلا ، إذ يجري هذا النزاع على كلا الاحتمالين ، لانه بناء على الاول يجتمع في المجمع وجودين سعيين فيقع النزاع في أن التركيب بينهما انضمامي أو اتحادي وعلى الثاني فردين من الوجود : (أحدهما) ـ من وجودات الطبيعة المأمور بها و(ثانيهما) ـ من وجودات الطبيعه المنهي عنها فايضا يجري ماقلنا من أن التركيب بينهما انضمامي والجهتان تقييديتان أو اتحادي والجهتان تعليليتان . و (أيضاً) لافرق فى جريان هذا النزاع بين القول باصالة الوجود أو الماهية اذ بناء على الأول يكون مورد البحث أن الوجودين المجتمعين في المجمع هل التركيب بينهما انضمامي أو اتحادي ؟ وبناء على الثاني يقال بأن التركيب بين الماهيتين المجتمعتين فيه انضمامي أو اتحادي . و (أيضا) لافرق فى جريان هذا النزاع بين القول بأن الأحكام تابعة للمصالح والمفاسد فى متعلقاتها أو انكار ذلك كما قال به الاشاعرة وذلك من جهة أن مبنى القول بالامتناع من جهة لزوم اجتماع الضدين وبالجواز من جهة عدم لزومه ، فلا ربط لهذا البحث بثبوت المصلحة والمقتضي فى الحكمين وعدم ثبوتها فما ذكره بعض الاعلام ـ من ابتناء المسألة على ثبوت المقتضي والملاك فى كلا الحكمين ـ لاأساس له .

(المقدمة السابعة)

في أنه لافرق فيما ذكرنا ـ من أن مورد البحث هو أن يتعلق الامر بمقولة والنهي بمقولة اخرى ـ بين أن يكون كل واحدة منها مقولة مستقلة أو تكون إحداهما متممة للمقولة فكما أنه لوكان كل واحدة من المقولتين مستقلة لكان التركيب

بينهما انضمامياً، كذلك يكون التركيب انضمامياً لوكانت إحداهما متممة للمقولة لأن المناط في التركيب الانضمامي تعدد وجود الجزءين ولا فرق في ذلك بين أن تكون كلتاهما مستقلين أو تكون احداهما متممة . والمراد من متمم المقولة ـ باصطلاح شيخنا الاستاذ (قده) ـ هو الارتباطات التي بين أفعال المكلفين ومتعلقاتها من زمان أو مكان كصلاته في المسجد مثلا أو خطبته في يوم الجمعة أو ركوبه الفرس أو أكله أو شربه من آنية الذهب والفضة وأمثال ذلك فمثلا لصلاة زيد وجود ولكونها في المسجد وجود آخر وهكذا في سائر ماذكرنا من الامثلة وما يشبهها في سائر المقامات وتسميتها بمتمم المقولة من جهة عدم امكان صدورها من المكلف ابتداء وبلا توسيط فعل من الأفعال ، بل يكون متمما للفعل ومن اضافاته ومتعلقاته . نعم قد يكون المتمم ـ بالكسر ـ من سنخ المتمم ـ بالفتح ـ كالحركة السريعة الصادرة من الانسان أو صبغ الثوب بالحمرة الشديدة مثلا فليس للمتمم وجود آخر لان مابه الاشتراك عين مابه الامتياز فهذا القسم خارج عن باب الاجتماع ، لانه لو كان نفس المتمم ـ بالفتح ـ في هذا القسم ـ واجبا والمتمم ـ بالكسر ـ حراما لصار اجتماع الضدين قطعاً ، لما قلنا من أن مابه الاشتراك ـ في هذه الامور ـ عين مابه الامتياز فيكون وجوداً شديداً واحداً بسيطاً لاتركيب فيه أصلا فضلا عن أن يكون انضمامياً .

والحاصل أن مناط جواز الاجتماع وعـــدم لزوم اجتماع الضدين كون المجمع مركباً انضمامياً بحيث يكون لمتعلق الأمر وجود ولمتعلق النهي وجود آخر وإن حصلت بينهما وحدة من ناحية صيرورتهما مركباًواحداً وكون كل واحد منهما مشخصا للآخر سواء كانا مقولتين مستقلتين تصدران ابتداء من المكلف وبدون واسطة ، أوكان أحدهما لايصدر الا بواسطة فعل من أفعال المكلفين فلو كان الاكل أوالشرب مثلا واجباً واستعمال آنية الذهب والفضة حراماً،فوقوع الاكل والشرب فيهما يكون من باب اجتماع الامر والنهي ويكون التركيب بينهما انضمامياً لان الاكل والشرب من

مقولة وكونها في آنية الذهب أو الفضة من مقولة اخرى وان لم يكن الثاني مقولة مستقلة بل كان متمما للمقولة بناء على الضابط الذي ذكرنا للمتمم وهكذا الحال في جميع متعلقات الأفعال .

ثم إنه قد تقدم أن السبب التوليدي مع مسببه متحدان وجوداً ولذلك قلنا بخروجه من باب الاجتماع ، ولكن لو كان فعل من الافعال بواسطة اضافته الى شيء آخر سبباً توليديا لعنوان من العناوين كالالقاء فانه بواسطة اضافته الى النار يكون سبباً للاحراق فلوكان نفس الالقاء واجباً وكونه في النار حراماً أو بالعكس لكان من باب الاجتماع لان الالقاء من مقولة وكونه في النار متمم للمقولة وله وجود آخر غير وجود الالقاء ، وكذلك لو كان فعل واحد سبباً توليديا لمسببين توليديين ومعلوم أن ذلك لا يمكن الا بانضمام جهة اخرى الى ذلك الفعل لكونه سبباً لكل واحد من المسببين فهناك فعل واحد وجهتان منضمتان اليه ، فلوكان الفعل واجباً مثلا واحدى الجهتين أو كلتاهما حراما أو بالعكس فيكون من باب الاجتماع لما ذكرنا ولكن هذه الفروض لا تخالف ماذكرنا من خروج العناوين والمسببات التوليدية عن حريم النزاع لان ماذكرنا سابقا كان فى نفس الاسباب التوليدية مع مسبباتها بحيث يكون أحدهما مأموراً به والآخر منهياً عنه ، وحيث أنهما متحدان وجوداً فخارجان عن باب الاجتماع . وأما فى هذه الصور المفروضة فبواسطة انضمام جهات وحيثيات اليها أو الى أحدها يتعدد الوجود فيدخل في هذا الباب .

هذا تمام ماذكره شيخنا الاستاذ أعلى الله مقامه الشريف في تصوير جواز الاجتماع والاستدلال عليه .

والانصاف أن ماذكره أحسن ماقيل في الاستدلال على الامكان والجواز ، لانه بعد تمامية هــذه المقدمات وضم بعضها الى البعض ينتج أن المجمع فيه جهتان احداها متعلق للامر والاخرى للنهي والتركيب بينهما انضمامي لاربط لمتعلق الامر بمتعلق النهي ولا يسري أحد الحكمين الى متعلق الآخر فلا يكون من قبيل اجتماع

الضدين ، ولا مانع من جعل الحكمين وتشريعها بحيث يشمل الدليلان بعمومها أو إطلاقها لمورد الاجتماع ، ولكن مع ذلك كله لايخلو من مناقشة بل مناقشات .

(بيان ذلك أولا) ـ أن ماذكره ـ من أن متعلق الامر والنهي إذا كانا مبدأين وكان بينها عموم من وجه وكانا من الافعال الاختيارية ، فلابد وأن يكون التركيب بينها فى المجمع تركيباً انضمامياً ـ يصح فيما إذا كان كل مبدأ من مقولة غير المقولة الاخرى أو ولو كانا من مقولة واحدة يكون احدها من نوع أوصنف منها والآخر من نوع أو صنف آخر منها حتى يكون لها وجودان ، ولكن لو كان احدها أوكلاها مفهوماً انتزاعياً أمكن اتحادها فى الوجود مع كونها مبدأين ، كما هو ـ رحمه الله ـ اعترف بذلك في التوضي بالماء المغصوب ، مع ان الامر متعلق بالتوضؤ وهو مبدأ والنهي متعلق بالغصب وهو ايضاً مبدأ وكلاهما من الافعال الاختيارية وبينها عموم وخصوص من وجه . والسر في ذلك ان الغصب ليس من مقولة مستقلة بحيث يكون من إحدى المقولات ، بل هو عبارة عن التصرف فى مال الغير بدون اذن صاحبه أو رضاه (إن قلت) إن الغصب هو الاستيلاء بغير حق على مال الغير أو حقه أو غيرهما مما يتصور الاستيلاء بغير حق فيه (قلنا) المراد أن المنهي عنه الذي اجتمع مع المأمور به فى المجمع هو ذلك المعنى سواء سمي غصباً أو لم يسم ، وذلك المعنى ليس مقولة مستقلة خارجية ، بل ينتزع من مقولات متعددة ، ولذلك قد ينتزع من نفس ماهو مأمور به كما في المثال ، فان إجراء الماء المغصوب على الوجه واليدين وضوء ومصداق حقيقي للتصرف في مال الغير الذي هو حرام ، فاتحد متعلق الامر والنهي مع أنهما من الافعال الاختيارية ومن قبيل المبدأين الذين بينهما عموم من وجه .

و (ثانياً) ـ أنه على فرض تسليم كونها من مقولتين مختلفتين ، فلا يمكن أن يكون كل واحد منهما مشخصاً للآخر أو من امارات تشخصه ، لان تشخص الشيء بعوارضه المشخصة ـ عند من يقول بذلك ـ انما يكون فيما إذا كانت العوارض من

شؤونه وخصوصياته المحتفة به والمتحدة معه ، لابصرف اقترانه معه وانضمامه اليه . (وبعبارة اخرى) كل عرض إذا عرض على شيء سواء كان ذلك الشيء جوهراً كبياض القند وحلاوته ، أو عرضا كالانحناء العارض على الخط مثلا فيكون من مشخصاته ولـكن في هذا الفرض ليس التركيب بين العرض ومعروضه تركيباً انضمامياً ، لأن هذا الفرض فرض اتحاد العرض مع معروضه وفنائه فيه ، وكون وجوده في نفسه عين وجوده لموضوعه فيكون خارجا عما فرضه شيخنا الاستاذ (قده) وأما إذا لم يكن عارضاً عليه ، بل كان صرف مقارنة اتفاقية بينهما ، بل وإن كانت دائمية مثل حلاوة القند وبياضه ، فلا يكون أحدهما مشخصاً للآخر ولا اتحاد ولا تركيب بينهما ، بل يكونان موجودين بوجودين مستقلين ، غاية الامر يكونان مقترنين منضمين . ومثل هذا لايمكن أن يقع محل النزاع بين هؤلاء الأعلام فى امكانه وامتناعه ، لان إمكان أن يكون أحدهما مأموراً به والآخر منهياً عنه ضروري .

وهناك أدلة اخرى ذكروها على الجواز لابأس بذكرها وإن كانت غير تامة ولا تخلو عن مناقشة :

(الأول) ـ ماأفاده المحقق القمي (ره) من تعلق الأمر بطبيعة والنهي بطبيعة اخرى ، والفرد الذي هو مجمع العنوانين مقدمة للطبيعي الذي هو واجب نفسي ، ومقدمة الواجب ليست بواجبة ، فعلى تقدير سراية النهي الى هذا الفرد الذي هو مجمع لكونه من قبيل الاطلاق الشمولي أو العام الاصولي ، فلا يلزم اجتماع الضدين ، لأن ماهو منهي عنه ليس بواجب ، وماهو واجب ـ أي الطبيعة ـ ليس بحرام ، ثم انه على تقدير القول بوجوب المقدمة يكون وجوبها غيريا ولامنافاة بين الوجوب الغيري والنهي النفسي . (وفيه) أن دعاويه الثلاثة ممنوعة ، لعدم كون الفرد مقدمة للطبيعة ، بل متحد معها ويحمل عليها بالحمل الشائع حتى ولو كان المراد من الطبيعة صرف الوجود منها لاالوجود الساري ولوجوب المقدمة كما تقدم ، ولمنافاة الوجوب والحرمة مطلقا سواء كانا نفسيين أو غيريين أو مختلفين .

(الثاني) ـ وهو الذي اعتمد عليه جمع من المحققين ـ أن متعلق الأوامر والنواهي هي الصور الذهنية ، لأن وجودها الخارجي ظرف سقوط التكليف لاظرف ثبوته . ومعلوم أن في ظرف العروض وتعلق الأحكام بتلك الصور الذهنية لايكون تعارض وتناف ولا اجتماع ضدين . نعم في مرحلة الامتثال والتطبيق يقع التزاحم إذا أراد أن يطبق الاثنين على المجمع .

(وفيه) ماذكرناه ـ في المقدمة الاولى من مقدمات جواز الاجتماع على رأي شيخنا الاستاذ (قده) ـ من أن تعلق الأوامر والنواهي بالصور الذهنية وإن كان صحيحاً ، إلا أن تعلقها بها ليس باعتبار وجوداتها الذهنية ، بل بما هي حاكيات عن الخارج ومرآة لها وفانية فيها، وذلك من جهة أن الارادة والكراهة تابعتان للمصالح والمفاسد . ومعلوم أن الصور الذهنية ـ بما هي موجودات ذهنية ـ ليس فيها تلك المصالح والمفاسد، بل هي قائمة بوجوداتها الواقعية النفس الأمرية التي هي وجودات لها بالذات لأن الوجود للنفس بالذات ويكون لها بالعرض وحيث أن الارادة والكراهة من صفات النفس والحالات الطارئة على الذهن ، ولا يمكن أن يتعلقا ابتداء وأولا وبالذات بالموجود الخارجي ، بل الموجود الخارجي كما ذكرنا يكون ظرف سقوطها اما بالاطاعة أو بالعصيان لاظرف ثبوتها ، فتجعل النفس تلك الصور الذهنية وسيلة لارادة تلك الوجودات الخارجية ، بحيث يسري الطلب اليها قبل تحققها فى الخارج بمرآتية هذه الصور وحكايتها عنها قبل تحققها فى الخارج حتى لايلزم ذلك المحذور . ولا يقال إن الوجود الخارجي ظرف السقوط لاالثبوت ، فالخارج هو المطلوب بالذات بمعنى أن ملاك المطلوبية أي المصلحة فيه والصورة الذهنية مطلوبة بالعرض ، بمعنى أن تعلق الطلب بها لاجل كونها حاكية عن الخارج وفانية فيه . وأما ماقرع سمعك ـ من أن الصورة الذهنية هي التي مرادة ومطلوبة بالذات ـ فهو صحيح ، ولكن بمعنى آخر وهو أن عروض الارادة والطلب أولا وبالذات على تلك الصورة ، وليست هناك واسطة في العروض بخلاف الخارج ، فانه مراد بالعرض أي بواسطة تلك الصورة

الذهنية ، فللخارج واسطة في العروض ، فاطلاق المطلوبية بالذات وبالعرض على الصورة الذهنية الحاكية عن الخارج مع إطلاقها على الخارج المحكي بها متعاكسان ، ولكن بمعنيين ، فبأحد المعنيين الخارج مراد بالذات ، والصورة الذهنية مرادة بالعرض ، وبالمعنى الآخر يكون بعكس ذلك فظهر مما ذكرنا أن اختلاف متعلقي الامر والنهي في الذهن لا يرفع اشكال اجتماع الضدين .

(الثالث) _ أن الاجتماع مأموري لا آمري بمعنى أن الآمر في عالم الجعل والتشريع لم يجمع بين الامر والنهي فى موضوع واحد ، وأنه أورد الأمر على طبيعة والنهي على طبيعة اخرى لا ربط لاحداها بالاخرى ، وإنما المأمور فيما إذا كان له المندوحة طبق الاثنين بسوء اختياره على الواحد الذي هو مجمع العنوانين (وأنت خبير) بأن هذا الوجه يرجع الى الوجه الثاني والجواب عنه هو الجواب عن ذلك الوجه بعينه لانا إذا قلنا بأن الصورة الذهنية متعلق للامر والنهي بما هي حاكية عن الخارج وفانية فيه ، ويسري الأمر والنهي بواسطة تلك الصورة الذهنية الى الخارج ، فيكون الاجتماع أمريا لا مأموريا فقط .

(الرابع) _ أنه ليس متعلق الأحكام المفاهيم باعتبار نتيجة الحمل ، بل تكون المفاهيم باعتبار رتبة نفس الحمل ، إذ تلك الرتبة رتبة تغاير الموضوع والمحمول ، ورتبة نتيجة الحمل رتبة اتحادهما ، ولا بد فى الحمل من هذين اللحاظين أي التغاير من وجه والاتحاد من وجه . وحيث أن حقيقة حمل شيء على شيء ومفهوم آخر هو الهوهوية والاتحاد فى الوجود ، فلابد من أن يكون بينهما اتحاد فى الوجود .وهذا هو المراد من نتيجة الحمل . ومن ذلك الطرف كون الشيء موضوعا ومسنداً اليه غير كونه محمولا ومسنداً ، فبهذا الاعتبار يحتاج الحمل الى مغايرة واثنينية وهذا هو المراد من رتبة نفس الحمل أي رتبة تصحيح الحمل بالاثنينية والمغايرة . وحاصل هذا الكلام أن تعلق الأحكام بالمفاهيم في رتبة تغايرها مع مصاديقها الخارجية القابلة للحمل والانطباق عليها لا لأنها متعلقات لها فى رتبة اتحادها مع تلك المصاديق وانطباقها عليها

حتى يلزم اجتماع الضدين فى المجمع .

(وأنت خبير) بأن مراد هذا القائل إن كان هو أن المفاهيم والصور الذهنية بما هي موجودات ذهنية وبما هي هي من دون حكايتها عن الخارجيات وكونها مرآة لها وفانية فيها متعلقات للاحكام ، فقد تقدم جوابه وبينا أن تعلق الاحكام بها باعتبار حكايتها عن الخارجيات وفنائها فيها ، وإن اعترف بأن تعلقها بها بهذا الاعتبار فقهراً اطلاق كلا الحكمين يشمل المجمع ويسري اليه ، فيلزم اجتماع الضدين والتعارض والحاصل أن هذه عبارات مختلفة والمعنى شيء واحد يدور بين النفي والاثبات لا يمكن جمعها ولا رفعها ، وهو أن تلك الصور الذهنية التي تكون متعلقات للاحكام إما باعتبار فنائها فى المصاديق والخارجيات أولا ، بل بما هي هي فان كان الأول فقهراً يسري الأمر والنهي كلاهما الى المجمع ، فيكون اجتماع الضدين وتصير المسألة من صغريات باب التعارض ، وإن كان الثاني فقد ظهر لك بطلانه وفساده ، وأنه لا مصلحة ولا مفسدة فيها ، وأنها بهذا الاعتبار لا تنطبق على الخارجيات وليست قابلة للامتثال إذ ظرف وجودها الذهن ، ولا يمكن إتيانها فى الخارج وإلا يلزم انقلاب الذهن خارجا .

(الخامس) ـ أن متعلق الأحكام هي الماهيات والمفاهيم بلحاظ عدم تحصلها فى الخارج ، وهي في تلك المرتبة وذلك اللحاظ متباينة ، لأن ما به الاتحاد هو التحصل والوجود وإلا فهي فى حد انفسها مثار الكثرة والغيرية ، ففي ظرف الخطاب وتعلق الأحكام لا يلزم اجتماع ، لأن ذلك الظرف أي ظرف التعلق ظرف قبل التحصل ، وظرف التحصل ظرف التطبيق والامتثال ، وأما كون النسبة بين الطبيعتين اللتين إحداها تعلق بها الأمر والآخرى تعلق بها النهي هي العموم والخصوص من وجه فلا ينافي ذلك ، لانها أيضا باعتبار التحصل فى الخارج وتطبيقها على مصاديقها ، وإلا فكما قلنا آنفاً الماهيات باعتبار انفسها ورتبة قبل تحصلها متباينة دائماً ولا تتطرق اليها النسب الاربع أصلا . (وبعبارة اخرى) المناط فى إمكان الجعل والتشريع حتى يكون من باب التزاحم وعدم إمكانه حتى يكون الاطلاق بالنسبة الى المجمع من باب

التعارض هو ظرف تعلق الخطابات لاظرف امتثالها وتطبيقها على الخارجيات . وقد عرفت أن في ذلك الظرف بين المتعلقين كمال المغايرة وليس هناك اجتماع بينهما أصلا (وفيه) أن الماهيات في ظرف التعلق إماأن تعلق بها الخطابات بما هي موجودات ذهنية أو بما هي هي ، فقد تقدم بطلانه وإما أن تعلق بها باعتبار حكايتها عن المصاديق الخارجية وفنائها فيها واتحادها معها فيعود الاشكال . (والحاصل) أن الطلب وإن كان تعلق بالطبائع والمفاهيم قبل تحصلها في الخارج ، ولكن المطلوب هو تحصلها في الخارج في الاوامر وترك تحصلها في النواهي .

هذه هي الوجوه التي استدلوا بها على جواز الاجتماع . وقد عرفت أن كلها مخدوشة وغير مفيدة بالنسبة الى المرام حتى أن ماذكره شيخنا الاستاذ أعلى الله مقامه الشريف غـير خال عن الخلل . نعم لو كانت هناك مقولتان احداهما صارت متعلقة للامر والاخرى للنهي واجتمعتا أي اقترنتا لان الاجتماع بمعنى حمل احداهما على الاخرى واتحادهما يعطي خلاف ماذهب اليه من أن التركيب بينهما انضمامي ، فلا يكون هذا من قبيل اجتماع الضدين البتة . ولكن مثل هذا خارج عن فرض القوم ومورد نزاعهم وما ذكرنا سابقا في ابتداء الباب من دخوله في محل النزاع وعدم خروجه عن الفرض كان على مسلك شيخنا الاستاذ (قده) باعتبار كون إحداهما من مشخصات الاخرى وحصول وحدة بينهما بمعنى صيرورتهما مركبا واحدا وقد عرفت بطلان هذه المقالة (وبعبارة اخرى) فرض اثنينية الوجودين مع عدم حصول اتحاد بينهما خلاف مفروض المقام ، مضافا الى أن المثل المشهور عند الاصوليين وهي الصلاة في الدار المغصوبة ليس من هذا القبيل أي ليست الصلاة من مقولة الوضع والغصب من مقولة الأين مثلا بحيث لايكون قدر مشترك بينهما ماهية ووجوداً .

(بيان ذلك) أن الغصب ليس عنوانا منتزعا من مقولة واحدة دائماً ، بل هو عبارة عن السيطرة على مال الغير أو حقه بدون رضاه أو السيطرة على شيء لايجوز له ذلك شرعا كما لو غصب مسجداً وجعله داراً لنفسه مثلا وعلى كل حال سواء كان

الغصب بهذا المعنى أو لم يكن الذي هو محرم هو التعدي على الغير ، فكل حركة تصدر منه في دار الغير أو أرضه مثلا بدون رضاه تكون مصداقا حقيقيا لما هو المحرم .
ومعلوم أن الصلاة أيضا ليست إلا نفس هذه الحركات وعلى فرض كونها عبارة عن الأوضاع الحاصلة عن هذه الحركات ، فأيضا يجتمع الوجوب والحرمة في نفس الحركات غاية الامر الوجوب المقدمي مع الحرمة النفسية وبهذا يندفع ماذكره شيخنا الاستاذ (قدس سره) من أنه أي فرق بين كون زيد في الدار وبين كون الصلاة في الدار ، فكما أن كون زيد في الدار غير أصل وجوده فليكن كذلك أيضا وجود الصلاة في الدار غير أصل وجودها وذلك من جهة أنه بعد ماعرفت فيما تقدم أن المأمور به هو ايجاد الصلاة مثلا في الخارج فيكون ايجادها في المكان الغصبي الذي هو بنفسه تصرف في مال الغير ويكون حراماً مصداقا حقيقياً للمأمور به ومعنونا واقعيا لعنوان الواجب أي ايجاد الصلاة في مكان من الامكنة .

فظهر من مجموع ماذكرنا أنه إن كان متعلق الأمر مع متعلق النهي متعدداً وجوداً في الوجود الخارجي ولو كان الوجودان منضما بعضها ببعض أو كان احدهما متلازماً مع الآخر ، فلا ينبغي أن يشك في امكان ان يكون أحد الوجودين متعلقا للامر والآخر متعلقا للنهي . ولا يلزم اجتماع الضدين البتة ولكن هذا الفرض ليس محل الكلام بين الأصحاب ظاهراً كما يظهر من أمثلتهم في مختلف الموارد ، وأيضا تسمية هذا بالحيثية التقييدية لاوجه له كما هو ظاهر وإن كان واحداً وجوداً ومتعدداً مفهوماً فبناء على ماهو الحق من تعلق الطلب بالوجود الخارجي فلا محالة يصير اجتماع الضدين في المجمع .

وأما مايقال من إمكان أن تكون لوجود واحد شؤون وأطوار وحالات ويكون أحد تلك الاطوار أو الحالات واجباً ، والآخر حراما ولا يلزم اجتماع الضدين لاختلاف مركز الامر والنهي ويقال بأن هذا هو المراد من كون الحيثيتين تقييديتين (ففيه) أن تلك الحالات والشؤون إن كانت متحدة وجوداً مع الذات المتشئنة بها

وبعضها مع البعض فيعود المحذور ، وإلا خارج عن الفرض كما بينا هذا مع أن التركيب بين الشيء وشؤونه لايمكن أن لايكون اتحاديا وذلك لفناء الشأن في ذي الشأن واندكاكه فيه . هذا كله في المقام الأول أي في مقام الجعل والتشريع .

وأما المقام الثاني أي مرحلة الامتثال ، فهل يجوز الامتثال للطبيعة المأمور بها باتيان المجمع أو لا ؟ فنقول : أما بناء على الامتناع في المقام الأول فلابد وأن يعامل مع الدليلين معاملة التعارض ، فان قدمنا ورجحنا الأخذ بدليل الامر فلانهي في البين حتى نقول بعدم كفاية المجمع في مقام الامتثال ويكون حال المجمع حال سائر الافراد التي لم تقع تحت النهي ، وان قدمنا جانب النهي فالمجمع يكون حراما لامصلحة فيه وليس فيه ملاك الوجوب أصلا فلا وجه للقول بتحقق الامتثال به وكفاية إتيانه في حصول اطاعة الامر المتعلق بالطبيعة التي يكون المجمع أحد افرادها ومصاديقها . وأما بناء على جواز الاجتماع في المقام الاول وعدم لزوم اجتماع الضدين منه ، فقد بنى شيخنا الاستاذ (قده) جواز الامتثال به وكفايته في تحققه على أن اشتراط الامر بالقدرة على اتيان متعلقه هل هو من جهة ان حقيقة الامر هي عبارة عن البعث الى أحد طرفي المقدور بحيث تكون القدرة مأخوذة في ماهية الامر وحقيقته أم يكون اشتراطه بها من جهة حكم العقل بقبح تكليف العاجز ، فان كان وجه الاشتراط هو الاول فيقول بعدم تحقق الاطاعة والامتثال بالمجمع لان المأمور به - بناء على هذا الوجه - يصير مقيداً بكونه مقدوراً ، فلا ينطبق على الفرد غير المقدور لأن المقيد بقيد لاينطبق على فاقده وأما إن كان الوجه هو الثاني فليس في نفس الامر قصور ولا يجيء من قبله تضييق وتقييد في جانب المتعلق بكونه مقدوراً فالامر يتعلق بالطبيعة المجردة عن هذا القيد غاية الامر بحكم العقل لايشمل غير المقدور . وخروج الفرد غير المقدور عن تحت الامر بحكم العقل لايوجب تقييداً في المتعلق بكونه مقدوراً حتى تقول بأن المقيد بقيد لايمكن أن ينطبق على فاقده ، فالمأمور به هو نفس الطبيعة من دون أي قيد ، فينطبق على المجمع كانطباقه على سائر الافراد .

(وأنت خبير) بأنه لافرق بين الأمرين، إذ لو كان المراد تقييد المتعلق لحاظاً في الرتبة السابقة على الأمر ثم ورود الأمر على ذلك الملحوظ المقيد، فليس في كلا الموردين تقييد كذلك وإن كان المراد أن واقع المبعوث اليه مضيق لا يشمل الفرد غير المقدور فهذا القسم من التضييق موجود في كلا المقامين وانما الاختلاف في منشأ التضييق، ففي أحدهما قصور الأمر ذاتاً وعدم إمكان تحققه وتوجيهه الى غير المقدور، وفي الآخر قبح ذلك مع امكانه تكوينا. وحاصل الكلام أن المكلف يكون عاجزاً عن اتيان هذا الفرد من الطبيعة المأمور بها المنضم الى الخصوصية المبغوضة المحرمة شرعا، فلا ينطبق المأمور به المضيق على هذا الفرد فلا يكون الانطباق قهريا والاجزاء عقلياً، كما نسب الى المحقق الثاني (قده)، فلا تحصل الاطاعة والامتثال، فعلى فرض القول بالجواز في المقام الأول أي مقام الجعل والتشريع لا وجه للقول بالجواز في المقام الثاني أي مقام الاطاعة والامتثال، مضافا الى عدم تحقق قصد القربة بالنسبة الى هذا الفرد المبتلى بالمزاحم أي الخصوصية المبغوضة المحرمة. (وبعبارة اخرى) صرف كون الطبيعة مقدورة ببعض وجوداتها وأفرادها لا يصحح انطباقها بما هي مقدورة على الفرد غير المقدور منها، سواء كان عدم القدرة بواسطة عجزه خارجا وتكوينا أو بواسطة المنع الشرعي كما في المقام. وأما توهم أن المأمور به هو ذات الشيء لا بوصف أنه مقدور فقد أجبنا عنه بأن تضييق المأمور به قطعي وليس هو إلا الحصة التوأمة مع المقدورية، وإن كان منشأ هذا التضييق يختلف عندهم، فعند بعض يكون لضيق في نفس الأمر ومن مقتضيات ذاته ومن ناحية حكم العقل بقبح خطاب العاجز عند آخرين.

ثم انه قد ذكر ههنا وجهان آخران للجواز:

(الأول) ـ أن الارادة والكراهة من صفات النفس وقائمتان بها (وبعبارة اخرى) موضوعها النفس وليس معروضها وجودات الطبائع الخارجية حتى يلزم اجتماع الضدين. وأما في النفس فلا يلزم من جهة أن قيامها بها يكون قياما صدوريا

لاحلولياً، وتكونان بالنسبة اليها كالمعلول بالنسبة الى علته . وحيث أن النفس تكون من عالم السعة والاحاطة فلا مانع من قيامها بها بمثل هذا القيام . نعم لو كان متعلقها واحداً لما أمكن من جهة عدم امكان تحقق البعث والزجر نحو شيء واحد في زمان واحد من شخص واحد . وأما لو كان هناك عنوانان تعلق بأحدهما الأمر وبالآخر النهي فلا يلزم اجتماع ، ولو تصادق العنوانان على واحد شخصي . نعم يقع التزاحم فى مرحلة امتثال العبد لو لم تكن مندوحة في البين (وأنت خبير) بأن الصفات النفسية وإن كانت قائمة بالنفس ، ولكن قد يقع التضاد بينها باعتبار متعلقاتها ، فلو قلنا بسراية الارادة والكراهة الى الخارج ولو كان بتوسيط الصورة الذهنية كما تقدم شرحه مفصلا ، فلا محالة يتحقق اجتماع الضدين بهذا الاعتبار .

(الثاني) ـ وقوعه في الشرعيات وذلك كالعبادات المكروهة . ولا فرق في تحقق التضاد بين أن يكون الضدان من قبيل الوجوب والحرمة وبين أن يكون من قبيل الاستحباب والكراهة . وذلك من جهة أن الأحكام الخمسة متضادة بأسرها، فلو كان اجتماع الوجوب والحرمة فيواحد بعنوانين موجبا لاجتماع الضدين ، فلابد وأن يكون اجتماع الكراهة والاستحباب أيضا موجباً لاجتماع الضدين ومحالا ، لكنه واقع فيالشرعيات وأدل دليل على امكان الشيء وعدم محاليته وقوعه (وأنت خبير) بأن مركز الأمر والنهي فيالموارد المتوهمة ليس بواحد ، بل إما أن يكون الأمر متعلقا بالطبيعة والنهي التنزيهي بالخصوصية ، واما أن يكون النهي متعلقا بعنوان آخر ينطبق على التعبد بالمأمور به كالتشبه باعداء الدين أو عبدة الأصنام مثلا ، وإلا فكون التضاد بين الاستحباب والكراهة معلوم وواضح . ومحالية اجتماع الضدين وامتناعه أوضح .

ثم إن الكلام فى مقام الامتثال يكون تارة مع وجود المندوحة واخرى مع عدمها . وما تقدم من الاشكال فى الامتثال باتيان المجمع انما كان مع وجودالمندوحة. وأما مع عدمها والاضطرار الى الغصب مثلا ، فتارة يكون الاضطرار لابسوء

الاختيار كالمحبوس في الأرض أو الدار المغصوبة ، واخرى يكون بسوء اختياره كالمتوسط فيها اختياراً وعدواناً .

ففي القسم الأول يسقط النهي بواسطة الاضطرار ، فلا يبق مانع عن امتثاله، إذ ليس مانعية النهي النفسي مثل مانعية النهي الغيري بحيث يكون لعدم المنهي عنه دخل في ملاك الشيء ، وذلك كلبس الذهب والحرير للرجال ، ولبس غير المأكول مطلقا ، حيث أن ملاك الصلاة لايحصل مع وجود هذه الامور ، بل تكون مانعيته من جهة عدم امكان التقرب بالمبغوض أو عدم وجود الملاك بواسطة وجود النهي ، فاذا سقط النهي بواسطة الاضطرار فلا مبغوضية في البين ، ويستكشف الملاك من الاطــلاقات التي كانت مقيدة بواسطة وجود النهي حتى بناء على الامتناع ، لأنه لامقيد بعد سقوط النهي ، فكانه لم يكن من أول الأمر .

و (أما القسم الثاني) ـ أي فيما إذا كان الاضطرار بسوء الاختيار كالاضطرار الى الخروج للتخلص عن الغصب ـ فقد وقع الكلام واختلفت الآراء في مثل هذا التصرف والصلاة التي تقع في ضمنه ، أما حكمــه التكليفي فقيل بأنه يقع عصياناً للنهي المتوجه اليه بترك الغصب مطلقا ، سواء كان التصرف هو التصرف الدخولي أو البقائي أو الخروجي إذ كان يمكنه ترك جميع هذه التصرفات في أول الأمر بترك الدخول ، وهو بسوء اختياره جعل ترك هذا التصرف ممتنعاً على نفسه والامتناع بالاختيار لاينافي الاختيار . وبناء على هذا يكون الخروج حراما يعاقب عليه ، ونسب الى أبي هاشم المعتزلي والمحقق القمي (ره) وجوبه أيضا ، لكونه مصداقا للتخلص الواجب وترك العدوان ورفع اليد عن مال الغير ورده اليه ، ففي الحقيقة ههنا قولان : (أحدهما) ـ أنه حرام فعلا فقط . و (ثانيهما) ـ أنه مع ذلك واجب أيضا . وكلا القولين في غاية السخافة ، لأن النهي الفعلي مع عجز المكلف قبيح عقلا لايمكن أن يصدر عن الحكيم ، بل بناء على ما أشرنا اليه سابقاً في الأمر أنه عبارة عن البعث الى أحد طرفي المقدور ، فالنهي أيضا ـ حقيقة ـ عبارة عن

الردع والزجر عن أحد طرفي المقدور، فغير المقدور لايمكن أن يكون متعلقا لاللامر ولا للنهي ، لأنه قبيح فقط . وأما قاعدة (الامتناع بالاختيار لاينافي الاختيار) فلا ربط لها بالمقام ، لأن المراد منها أن التكليف إذا توجه الى المكلف وكان قادراً على امتثاله ، ثم بسوء اختياره جعل ذلك الامتثال ممتنعا على نفسه ، فلا يكون معذوراً في ترك الامتثال ، بل يؤاخذ ويستحق العقاب ، لأنه ـ في الحقيقة ـ ترك الامتثال عمداً وبسوء اختياره (وبعبارة اخرى) عجز نفسه اختياراً ، لا انه في حال العجز يكون التكليف متوجهاً اليه كما يدعيه المدعي في المقام ، فان هذا إما قبيح أو غير معقول كما اشرنا اليه . والقول الآخر ـ أي كون التصرف الخروجي فعلا حراما فقط من دون أن يكون واجباً ـ باطل أيضا لعين ماذكرنا من قبح تكليف العاجز عقلا أو امتناعه تكوينا . ولا فرق في ورود هذا الاشكال بين القول بوجوبه أيضا كما نسب ذلك الى أبي هاشم المعتزلي والمحقق القمي (ره) وبين القول بعدم وجوبه ، مضافا الى حرمته الفعلية .

(القول الثالث) ـ ماذهب اليه صاحب الفصول (ره) من انه واجب فعلا ولكن مع ذلك يعاقب عليه من جهة عصيانه السابق لترك الخروج بواسطة عصيانه لترك الدخول ، فبمحض دخوله حيث عجز عن ترك الخروج ، إذ هذا المقدار من التصرف لابد منه بحكم العقل بل الشرع سقط النهي عن التصرف الخروجي ولكن سقوطه بالعصيان ، فيعاقب عليه ، فاذا سقط النهي فلا مانع من تعلق الأمر به وصيرورته واجباً بعد ذلك (وانت خبير) بأنه وإن امكن حدوث النهي قبل زمان المنهي عنه ، ولكن صرف هـذا لايكفي بل لابد من بقائه الى زمان المنهي عنه (وبعبارة اخرى) الجلوس يوم الجمعة إذا كان مبغوضا ومنهيا عنه لابد وأن يكون طلب الترك ايضا في ذلك اليوم حتى بناء على امكان الواجب المعلق (وبعبارة واضحة) الامتثال لابد وأن يكون ممكناً ، ومعنى الامتثال هو الانبعاث عن البعث في باب الاوامر ، والانزجار بالزجر فى باب النواهي ، وفي هذا المقام لايمكن الانزجار بالزجر لا قبل

الدخول ولا بعده ، اما قبله فمن جهة عدم وجود الموضوع ، واما بعده فلسقوط النهي بنظر هذا القائل ، فلا زجر حتى ينزجر به .

(القول الرابع) ـ هو انه ليس فعلا مأموراً به ولا منهياً عنه ، ولكن يجري عليه حكم المعصية من جهة استحقاقه للعقاب ، والعقل يلزمه بالخروج فعلا من باب أقل المحذورين . ويرد عليه ما أوردناه على صاحب الفصول (ره) وحاصله أن استحقاقه للعقاب لابد وأن يكون من جهة مخالفته لنهي المولى عن مثل هذا التصرف وقد أثبتنا أن النهي عن مثل هذا التصرف لايمكن لابعد الدخول ولا قبله ، اللهم إلا ان يقال بكونه منهيا عنه بعد الدخول ، ولا ينافي كونه منهياً عنه شرعا مع إلزام العقل بمثل هذا التصرف من باب أقل المحذورين ، ولكن صاحب هذا القول وهو صاحب الكفاية (قده) لايقول بوجود النهي الفعلي .

(القول الخامس) ـ هو أن التصرف الخروجي مصداق للتخلص من الغصب ورفع العدوان ورد مال الغير اليه ، ومثل هذا المعنى حسن عقلا ومرغوب فيه ومبعوث اليه شرعا لاقبح فيه أصلا ، فلا منع عنه لاعقلا ولا شرعا لاقبل الدخول ولا بعده ، فيقع بصفة الوجوب دائماً ، وهذا الوجه هو الذي اختاره شيخنا الاستاذ (قده) تبعا لشيخنا الاعظم الانصاري (ره) .

ولكن القول ـ بأن التصرف الخروجي مطلقا يقع حسناً وواجباً ـ مما لايقبله الوجدان ، فان الذي يدخل بستان الغير للتفرج والانس فيدخل ويتفرج ثم يخرج لابعنوان رد المال الى صاحبه والتخلص من الحرام ، بل خروجه أيضاً بقصد التفرج والانس أو لشغل له أو لكونه مل من البستان فخرج يكون جميع تصرفاته الثلاثة من الدخول والبقاء والخروج قبيحة عقلا وممنوعة شرعا ، نعم لا بأس بأن يقال التصرف الخروجي إذا وقع بعنوان التخلص من الحرام يكون حسناً عقلا وواجباً شرعا ، ومثل هذا العنوان لايعرضه قبح في وقت من الاوقات ، سواء كان قبل الدخول أو بعده ، إذ هو نقيض الظلم والعدوان ، فلا يمكن أن يكون ظلماً وعدواناً .

وأما مسألة الصلاة في حال الخروج بناء على عدم استلزامه للتصرف الزائد ، وإلا فلا يجوز مع وجود المندوحة قطعاً ، ومع عدم وجودها لابد وأن نقول بسقوط النهي ومانعية الغصب ، فيختلف حكمها حسب اختلاف الأقوال في مسألة الخروج ، فبناء على ماذهب اليه شيخنا الاستاذ وشيخنا الأعظم الانصاري (قدهما) من وقوع الخروج حسناً ، ومأموراً به عقلا ، فالصلاة تقع صحيحة قطعاً ، لأن المفروض أن الصلاة لا تستلزم تصرفا زائداً على الخروج الذي هو حسن عقلا وشرعا ، فلا يبقى وجه للاشكال في صحتها ، حتى أن مايفتون به من الايماء للركوع والسجود ، فلعله من جهة استلزامها لمقدار من التوقف زائداً على مقدار الخروج، وإلا فلو فرضنا عدم لزوم ذلك : كما لو كان راكباً سيارته أو سفينته ويسير في أرض الغير أو نهره بدون إذنه ، ففي حال خروج السيارة أو السفينة من أرض الغير أو نهره حيث ان الركوع والسجود لايستلزمان حينئذ لا تصرفا زائداً ولا زمانا زائداً على زمان الخروج ، فلا مانع من ايجادهما . ولا وجه لأن يومىء لهما (اللهم) إلا ان يقال إنهما يعدان عند العرف تصرفا زائداً وإن لم يكن بالدقة العقلية كذلك ، (ولكنك خبير) بأنه لاشأن للعرف في هذا المقام أصلا ، لأن نظر العرف وفهمه متبع في تعيين المفاهيم وتشخيصها وسعتها وضيقها ، واما مقام تطبيق تلك المفاهيم على مصاديقها فالمناط هو تطبيقها بالدقة ، ومعلوم انههنا مورد تطبيق المفهوم المعين لاتعيين المفهوم (وبعبارة اخرى) معنى الغصب والعدوان والتصرف في مال الغير معلوم ، وانما الشك في تحقق الغصب الزائد على التصرف الخروجي بهذا الركوع والسجود . وهذا لاربط له بالعرف ، وانه يفهم أنه تصرف زائد . وأما بالنسبة الى سائر الاقوال في المسألة ـ حيث أن مثل هذا التصرف أيضا كالتصرف الدخولي والبقائي يقع مبغوضا للشارع، سواء قلنا بأنه منهي عنه بالنهي الفعلي أو بالنهي السابق الساقط بعد الدخول ـ فمع وجود المندوحة ـ وإمكان إتيان الصلاة التامة الواجدة لجميع الاجزاء والشرائط ـ لا ينبغي أن يشك في فسادها وعدم صحة مثل تلك الصلاة ولو قلنا بجواز الاجتماع

فى المقام الأول ، لأن جواز الاجتماع في ذلك المقام لا يرفع القبح الفاعلي وعدم إمكان التقرب بها ، وأما مع عدم وجود المندوحة وضيق الوقت فلابد من القول بسقوط النهي وعدم مانعية الغصب ، لقيام الضرورة والاجماع على عدم سقوط الصلاة بحال .

(المبحث الثالث)

فى أن النهي إذا تعلق بالعبادة أو المعاملة هل يقتضي الفساد أو لا ؟ والكلام يقع ههنا في مقامين : (أحدهما) ـ فيما إذا تعلق النهي بالعبادة و (ثانيهما) ـ فيما إذا كان متعلقا بالمعاملة . وقبل بيان ذلك نقدم اموراً :

(الاول) ـ أن الفرق بين هذه المسألة والمسألة السابقة فى كمال الوضوح ، لان هذه مختلفة مع تلك موضوعا ومحمولا ، لان موضوع تلك المسألة هو تعلق الامر والنهي بعنوانين يكون بينهما افتراق في الجملة وقد ينطبقان على واحد ، وموضوع هذه المسألة هو ماإذا تعلق النهي بعين ماتعلق به الامر في العبادات أو الامضاء فى المعاملات أو ببعضه ، فموضوع تلك المسألة مغاير لموضوع هذه المسألة حتى بناء على قول من يقول بأنه إذا كان بين المتعلقين عموم وخصوص مطلق أيضا داخل فى باب الاجتماع ، كصل ولا تغصب الغصب الصلاتي ، لانه في هذه الصورة أيضا متعلق الامر والنهي متعدد أولا وبالذات . والكلام في أن أحدهما أو كلاهما يسري الى متعلق الآخر أو لا ؟ وأما في هذه المسألة فالاتحاد مفروغ عنه . نعم بناء على السراية في تلك المسألة تكون موارد الاجتماع من صغريات هذه المسألة . وأما الفرق بينهما محمولا ففي غاية الوضوح ، إذ المحمول فى تلك المسألة . هو أنه هل يسري ويتحد المتعلقان أو لا ؟ وفى هذه المسألة بعد الفراغ عن السراية هل يقتضي الفساد أو لا ؟

(الثاني) ـ أنه لاشك في ان هذه المسألة مسألة اصولية لان نتيجتها تجعل كبرى في قياس الاستنباط ، فالفقيه يفتي ببطلان العبادة أو المعاملة الفلانية اذا كانتا منهياً عنها مستنداً الى دلالة النهي على الفساد أو يفتي بالصحة مستنداً الى عدم الاقتضاء .

(الثالث) ـ أن النهي في العنوان لايشمل النهي التنزيهي ، لان النهي التنزيهي المتعلق بالمعاملة لاينافي امضاءها حتى لو تعلق بالمعنى الاسم المصدري للمعاملة لان وجود حزازة في الشيء والنهي عنه لتلك الجهة مع اشتمال مثل ذلك النهي على الترخيص أيضا لايمنع عن إمضائه لوجود مصلحة نوعية أو شخصية فيه . وهذا بخلاف النهي التحريمي إذا تعلق بالمعنى الاسم المصدري ، فان مبغوضية نتيجة المعاملة وما هو من قبيل اسم المصدر للمعاملة والمنع عن ايقاعه بغير ترخيص ينافي امضاءه . وأما النهي التنزيهي المتعلق بالعبادة حيث لايمنع عن ايجادها بل هو بنفسه متضمن للرخصة في الايجاد ، فلا يقيد اطلاق الأمر أو عمومه ، وأما النهي الغيري فقد قال شيخنا الاستاذ (قدس سره) بخروجه عن حريم النزاع أيضا ، مثل النهي عن الضد بناء على اقتضاء الأمر بالشيء للنهي عن ضده الخاص من باب مقدمية ترك الضد لوجود الضد الآخر ، وبناء على وجوب المقدمة . وأفاد في وجهه أن مثل هذا النهي لايضر بوجود الملاك في المنهي عنه ولا يكشف عن عدمه ، فلا يدل على فساد العبادة بل تقع العبادة صحيحة بواسطة الملاك ، ولكن قد تقدم منا الكلام في هذا المقام في مبحث الضد أن تصحيح العبادة ـ مع وجود النهي الفعلي المولوي ولو كان غيريا مقدمياً ـ لايخلو عن إشكال .

(الرابع) ـ أن المراد بالعبادة في العنوان هي العبادة بالمعنى الأخص ، وهي التي لايسقط أمرها ولايحصل الغرض منها إلا باتيانها بقصد القربة وذلك من جهة أن النهي المتعلق بالعبادة بالمعنى الأعم لايدل على الفساد يقيناً ، فان غسل الثوب النجس لان يصلي فيه بالماء المغصوب مثلا منهي عنه ، وهذا النهي لايدل على فساد الغسل قطعاً . وأما المعاملة فلها ثلاثة استعمالات (أحدها) الأخص والاضيق ، والمراد به العقود المعاوضية بل مطلق المعاوضات والمبادلات كما هو المتبادر من هذه اللفظة عند العرف (ثانيها) ـ المعنى المتوسط بين هذا المعنى والمعنى الثالث الأخير ، والمراد به مطلق أبواب العقود والايقاعات، وهذا المعنى والمعنى الثالث اصطلاح فقهي (ثالثها) ـ

ماعدا العبادات بالمعنى الأخص فيطلق حتى على أبواب الأحكام : كاحياء الموات والصيد والذباحة والمواريث والحدود والديات والقضاء والشهادات، فيقابلون العبادات بالمعاملات ويقسمون الفقه الى قسمين : العبادات والمعاملات ، ومن اصطلح إرادة المعنى المتوسط قسم الفقه الى ثلاثة أقسام : العبادات والمعاملات والأحكام ، والمراد من هـذه الكلمة هٰهنا فى العنوان هو المعنى الأول أو الثاني ، إذ من الواضح المعلوم عدم تأثير النهي فى الفساد بالنسبة الى الأحكام مثلا لو نهى الوالد عن احياء أرض ، فبناء على وجوب اطاعة الوالد شرعا فى أمثال هذه النواهي الصادرة منه يكون الاحياء منهياً عنه ، ومع ذلك لو خالف وفعل يؤثر أثره ، وهكذا الامر لو حلف على ترك احياء أرض ثم خالف وحنث حلفه وأحياها .

(الخامس) ـ المراد بالصحة والفساد ترتب الاثر المطلوب من الشيء وعدم ترتبه ، فالصحيح هو الذي يترتب عليه الأثر ، والفاسد فى قباله مالا يترتب عليه مع قابليته له ، وهذه القابلية مأخوذة في مفهوم الفاسد ، وهذا هو السر في أن التقابل بينهما تقابل العدم والملكة لاماذكره شيخنا الاستاذ (قدس سره) من أنهما من لواحق الماهية الموجودة ثم إن الصحيح المقابل للفاسد غير الصحيح المقابل للمعيب ، لأنه عبارة عن عدم الخروج عن الخلقة الاصلية ومقابله المعيب .

ومما ذكرنا ظهر أنهما لا يتطرقان في البسائط فان أمرها يدور بين الوجود والعدم، فان وجدت فقهراً يترتب عليها أثرها وإلا يلزم الخلف أي عدم كون مافرض أثراً لها أثراً لها، وأيضا لا يتطرقان في موضوعات الأحكام وان كانت مركبة ، فان أمرها أيضا يدور بين الوجود والعدم ، بل محلها متعلقات الاحكام والعقود والايقاعات ، ولا يلزم ان تكون نسبة الصحيح الى أثره الذي يترتب عليه نسبة العلة التامة الى معلولهـا أو نسبة الاسباب التوليدية الى مسبباتها ، بل فى الغالب بل الاغلب يكون من قبيل المعدات . وقد تقدم تفصيل ذلك فى بعض المباحث السابقة .

(أشكال ودفع)

(أما الاول) فهو أن الفاظ المعاملات موضوعة للمسببات ، والمسببات يدور أمرها بين الوجود والعدم ، ولا تتطرق اليها الصحة والفساد ، فلا يبقى مجال للنزاع في أن النهي فى المعاملات يدل على الفساد أولا ؟.

(وأما الثاني) ـ أي الدفع ـ فهو أن العقود آلات لانشاء المعاملات ، فالمنشىء يوجد المعاملة بتلك الآلة غاية الامر آلية تلك الآلات تشريعية لا تكوينية كالقدوم للنحت ، فمعنى النهي عن معاملة هو النهي عن ايجادها بتلك الآلة ، فيبقى المجال للتكلم في أنه هل مثل هذا النهي يدل على عدم ترتب الاثر على مثل هذا الايجاد بمثل تلك الآلة أولا ؟ فمن يقول بأن النهي يدل على الفساد يقول بعدم ترتيب الاثر على مثل ذلك الايجاد ، ومن يقول بعدم دلالته على الفساد يقول بترتيب أثر تلك المعاملة على ذلك الايجاد .

ثم إنهم اختلفوا في ان الصحة والفساد هل هما مجعولان بالجعل الاستقلالي التشريعي كالملكية والزوجية ، أو منتزعان عن مطابقة المأتي به للمأمور به في العبادات ، ولما جعل موضوعا للاثر بمعنى أن الشارع رتب الاثر عليه فى المعاملات. والحق هو الثاني ، وذلك من جهة أن اثر الصحة ونتيجتها فى العبادات هو الاجزاء وعدم لزوم الاعادة والقضاء . وهذا يترتب على مطابقة المأتي به للمأمور به . وفي المعاملات هو ترتيب أثر تلك المعاملة على المأتي به في الخارج ، فالصحة في كلا البابين تنتزع من تلك المطابقة ، كما ان الفساد أيضا ينتزع من عدم تلك المطابقة . ونفس المطابقة أمر تكويني وليست من المجعولات في عالم الاعتبار . نعم ربما يحكم الشارع بالمطابقة الظاهرية في بعض الموارد مع الشك فيها واقعا ، كما في موارد قاعدة الفراغ والتجاوز واصالة الصحة بجعل الموجود بدلا عن الواقع التام ، أو بالتوسعة في مقام الامتثال ، ففي مثل هذه الموارد يمكن أن يقال بأن منشأ انتزاع الصحة مجعول شرعي وإلا ففي غالب الاحيان لاهما مجعولان ولا منشأ انتزاعها .

ومما ذكرنا ظهر لك أن التفصيل بين الصحة والفساد في باب المعاملات وبينهما في باب العبادات بجعل الاول من المجعولات الشرعية والثاني من الانتزاعيات لاوجه له، وأنهما فى كلا البابين ينتزعان من المطابقة وعدم المطابقة .

(السادس) ـ في ان النزاع فى هذه المسألة ليس متوقفا على أن يكون عموم دليل أو إطلاقه في البين بحيث يدلان على صحة تلك العبادة المنهي عنها أو تلك المعاملة المنهي عنها لولا النهى ، وذلك من جهة أن غاية مايمكن ان يقال في المقام للزوم وجود عموم أو إطلاق في البين هو أنه لو لم يكن كذلك فلا يحتاج في إثبات الفساد الى النهي ، بل مقتضى الاصل هو فسادها ولو لم يكن نهى ، فلا تبقى ثمرة للنزاع في أن النهى يدل على الفساد أو لا ، كما ذهب الى هذا الوجه المحقق القمى (قدس سره) حيث قال إن الاصل في المعاملات دائما هو الفساد من جهة اصالة عدم ترتب الاثر مثل النقل والانتقال ، وهكذا بالنسبة الى سائر الآثار كاصالة عدم تحقق العلاقة بين الزوجين ، وغير ذلك من الآثار وهكذا فى العبادات إذا شككنا فى مشروعية عبادة ، فمقتضى الاصل هو عدم مشروعيتها وقد مثل للمعاملة التي لايشملها عموم أو إطلاق بالقمار وللعبادة التي لايشملها عموم أو إطلاق بصوم الوصال ، وقال بأنه لو لم يتعلق نهي بهذين المشكوكين أيضا كان مقتضى الاصل فسادهما (وانت خبير) بأن دلالة الاصل على الفساد يكون فى طول دلالة الدليل عليه ، وذلك لحكومة الامارات على الاصول وإن كانت موافقة لها فى المؤدى. هذا مضافا الى ان الشك فى الفساد قد يكون من جهة الشبهة الحكمية من جهة احتمال شرطية شيء أو جزئيته أو مانعيته فى العبادة أو المعاملة ، ففي هذه الصورة ربما يكون مقتضى الاصل العملي صحتها لجريان البراءة ، ولكن النهي ربما يدل على الفساد .

(السابع) ـ أنه لا أصل عند الشك فى نفس المسألة الاصولية يعتمد عليه فى هذه المسألة، واما بالنسبة الى المسألة الفرعية فان كان الشك من جهة المشروعية وعدمها فمقتضى الاصل هو عدمها ، وإن كان من جهة الشبهة الموضوعية وأن هذا الفرد هل

هو مصداق لتلك العبادة المشروعة أو لتلك المعاملة المشروعة ، فايضا مقتضى الاصل اشتغال الذمةوعدم فراغها بذلك الفرد المشكوك الفردية بالنسبة الى العبادة ، واصالة عدم ترتب الاثر في مشكوك الفردية للمعاملة المشروعة.واما إن كان من جهة الشبهة الحكمية وان الشيء الفلاني هل هوجزء أو شرط أو مانع لهذه المعاملة أو تلكالعبادة فقد بينا أنه ربما يكون مجرى البراءة فيكون مثل تلك العبادة أو المعاملة صحيحة يترتب عليها الاثر المقصود منها .

(إذا عرفت هذه المقدمات) فالكلام يقع فى مقامين : (الاول) ـ فى النهى عن العبادة (ومايقال) ـ من عدم امكان تعلق النهى بالعبادة لان العبادة ماهو المحبوب لله تعالى ومقرب منه ، والنهى لايتعلق إلا بما هو مبغوض ومبعد ايضا إذا كان نفسياً ـ (مردود) بأنه ليس المراد بالعبادة العبادة الفعلية حتى فى ظرف تعلق النهى بها ووجوده ، بل المراد بها ماتكون عبادة ولا يمكن امتثالها لابقصد القربة لو امر به ولم يكن نهى يدل على الفساد فى البين . وقد ظهر مماذكرنا الجواب عناشكال آخر ، وهو ان النهى عن العبادة مستلزم لاجتماع الضدين لان العبادية لاتتحقق إلا بعد وجود الامر وتعلقه بها ، والنهى أيضا لو تعلق يلزم اجتماع الضدين ولا يقاس بباب الاجتماع ، لانه هناك من يقول بالجواز والامكان يكون من جهة تعلقها بعنوانين ، فيقول كل واحد منها لايسري الى متعلق الآخر واما فيما نحن فيه فحيث انها تعلقا بشيء واحد لايمكن هذ القول . وقد عرفت انه ليس المراد بالعبادة العبادة الفعلية وان الامر موجود حال وجود النهى حتى يلزم اجتماعها ، فيندفع الاشكال من أصله ولا يبقى له مجال . واما الاشكال ـ حينئذ بأنه لو لم يكن امر فى البين فمقتضى الاصل اي اصالة عدم المشروعية هو الفساد فلا يبقى مجال للنزاع فى ان النهى يدل على الفساد أم لا ؟ ـ فقد أجبنا عنه . وتقدم ان استناد الفساد الى الاصل فى طول الاستناد الى الامارة .

ومايقال ـ ايضا ـ من ان النهى المتعلق بالعبادة دائماً يكون من جهةخصوصية

زائدة على ذات العبادة خارجة عن حقيقتها لان ذات العبادة مالم تتخصص بتلك الخصوصية ولم تتصف بذلك الوصف تكون محبوبة ومقربة ، فلا يمكن ان يتعلق بها نهي الا باعتبار تلك الخصوصية ، وذلك الوصف ، ففي الحقيقة النهى يتعلق دائما بذلك الامر الخارج عن ذات العبادة ، فما قيل ـ فى مقام اقسام النهى عن العبادة ان النهى اما متعلق بذات العبادة او بوصفه ـ لاوجه له ، بل ينبغى ان يجعل قسما واحداً ويقال بأن النهي دائماً متعلق بأمر خارج عن حقيقة العبادة ـ ففيه أن الخصوصيات الطارئة على ذات العبادة على قسمين قسم ينوع العبادة ، فكان الخصوصية الطارئة عليها تجعلها حقيقة اخرى ونوعا آخر ، وذلك كصلاة الحائض وصوم الوصال (وبعبارة اخرى) الخصوصية المشخصة أو المصنفة كانها ركن فى نظر الشارع من حيث مدخليتها في الملاك ، ففي هـذا القسم ولو كان منشأ النهى وجود مثل تلك الخصوصية أو عدمها إلا أن النهى يتعلق بنفس تلك العبادة لتنوعها بها ، وقسم آخر ليس كذلك اي ليس منوعا حتى بذلك المعنى من التنوع الذي قلنا به ، بل يكون فى نظر الشارع من صفات العبادة التي توجب فضلها أو حزازة أو مفسدة فيها أو لاتوجب شيئاً من ذلك أصلا . والمناقشة ـ فى بعض الامثلة وأنه من أي القسمين ـ لاتضر بأصل المطلب .

(إذا ظهر لك ماذكرنا) فنقول : أن النهى المتعلق بالعبادة له أقسام : (الأول) ـ أن يتعلق بنفس العبادة بلا واسطة فى العروض ولا فى الثبوت غير ذاته ، وذلك كصوم الوصال وصلاة الحائض . وقد تقدم الاشكال فى إمكان هذا القسم في قبال سائر الأقسام مع جوابه . (الثاني) ـ أن يتعلق بجزئها كذلك أي بدون واسطة في العروض اوالثبوت (الثالث) ـ أن يتعلق بشرطها (الرابع) ـ أن يتعلق بوصفها الملازم لها أو غير الملازم ، وهذه الثلاثة الاخيرة قد تكون واسطة في الثبوت بالنسبة الى تعلق النهى بذات العبادة ، فيرجع الامر ـ في الحقيقة ـ الى النهى عن نفس العبادة ، وقد تكون واسطة فى العروض ، ففي الحقيقة متعلق

النهي نفس ذوات هذه الثلاثة واستناده الى ذات العبادة يكون بالعرض والمجاز .

(أما الأول) ـ أي ماتعلق النهي بذات العبادة سواء كان بلا واسطة في الثبوت أو كان معها ـ فيدل على الفساد أما بناء على مقالة صاحب الجواهر (ره) من احتياج العبادة الى الأمر فواضح ، لأنه مع تعلق النهي به لا أمر في البين ، وإلا يلزم اجتماع الضدين . وأما بناء على المختار من عدم احتياجها الى الأمر وكفاية الملاك في صحتها . فمن جهة أن الملاك التام مع النهي لا يتلائمان ، إذ مع وجود النهي النفسي التحريمي لابد وأن تكون في المتعلق مفسدة فعلية غالبة على مصلحة الأمر وملاكه حتى يكون مقيداً لاطلاق دليل الأمر أو مخصصاً لعمومه ويكون موجباً لسقوط الأمر ، فكيف يمكن إحراز الملاك التام ، ولا يمكن ذلك إلا فى مورد عدم القدرة في المتزاحمين ، وذلك لما تقدم من أن القدرة العقلية لادخل لها في الملاك ، وإلا لاخذت في متعلق الأمر كسائر ماله دخل فى الملاك . وحينئذ كانت تلك القدرة شرعية لاعقلية ، وكانت خارجة عن الفرض ، فحيث ان الطبيعة تعلق بها الأمر ولم يكن مانع عن تعلقه بهذا الفرد غير المقدور الا عدم القدرة التي لادخل لها في الملاك على الفرض فباب احراز الملاك مفتوح بكلا مصراعيه . بخلاف مانحن فيه كما اتضح ذلك .

و (أما الثاني) ـ أي فيما إذا تعلق بجزء العبادة ـ فايضا يدل على الفساد وذلك من جهة ان معنى تعلق النهي بجزء العبادة تقييدها بعدم ذلك الجزء ومانعية وجوده مطلقا ، سواء كان من الأفعال أو من الأقوال ، وسواء اقتصر على ذلك الفرد المحرم كما أنه لو اقتصر على قراءة سورة العزيمة فى الصلاة المفروضة أو أتى بفرد آخر غير محرم من طبيعة الجزء ، كما أنه لو أتى بسورة اخرى مباحة بعد قراءة سورة العزيمة ولو قلنا بجواز القرآن بين السورتين ، والسر في ذلك كله هو ماذكرنا من أن معنى النهي عن الجزء تقييده بعدم ذلك الجزء ولا شك فى أن الصلاة المقيدة بعدم شيء لاتنطبق على التي وجد فيها ذلك الشيء . وقد ذكر شيخنا الاستاذ (قده) وجهين آخرين أيضا : (أحدهما) ـ شمول أدلة الزيادة في المكتوبة الموجبة لبطلانها وفسادها

(ثانيها) ـ شمول أدلة التكلم العمدي المبطل واستثناء الذكر والقرآن مخصوص بالجائز منها . ولا بأس بما ذكره (قدس سره) .

و (أما الثالث والرابع) ـ أي تعلق النهي بشرط العبادة أو بوصفها ـ فهما أولا من واد واحد ، لأن الشرط اما من صفات المصلي مثلا وإما من صفات الصلاة وبالأخرة يرجع الى صفات المأمور به ، فليس ههنا إلا شيء واحد وهو تعلق النهي بوصف العبادة ، وهو اما متحد مع المأمور به وجوداً وليس له وجود استقلالي ، فرجع النهي المتعلق به الى النهي عن أصل العبادة . وقد تقدم الكلام فيه وإما له وجود استقلالي فيكون من قبيل المقارنات والملازمات الوجودية ، ولا وجه لدلالة النهي عنها على الفساد ، لأن لزوم اتصاف المأمور به بصفة لايستفاد من ذلك تقييده بوجود صفة محللة . نعم لو استفيد ذلك من ادلة الاشتراط والاتصاف يكون النهي حينئذ دالا على الفساد . والوجه واضح كما أنه لو كان الشرط عبادة فيصير فاسداً فيسري فساده الى المشروط .

(تنبيهان)

(الأول) ـ أن النهي في العبادة اذا سقط بواسطة الاضطرار أو النسيان أو أي شيء يكون موجبا لسقوطه واقعاً ، لأنه يكون موجباً لسقوطه عن التنجز فقط مع بقائه واقعا كالجهل ، فهل ترتفع المانعية التي اثبتناها له أولا ؟ ذهب المشهور الى ارتفاعها بسقوطه بما ذكرنا ،ولذلك افتوا بصحة الصلاة في الذهب والحرير لو اضطر الى لبسها أو وجد موجب آخر لرفع الحرمة وسقوط النهي واقعاً . ولكن التحقيق عدم ارتفاع المانعية بذلك ، من جهة أن عمدة مستند المشهور هو أن المانعية من ناحية النهي ، فاذا ارتفع ترتفع لضرورة انعدام المعلول بانعدام علته (وفيه) ان المانعية ليست معلولة لوجود النهي ، بل هي معلولة لما هو علة للنهي ايضا أعني المفسدة التي صارت سبباً للنهي ، وبواسطة الاضطرار أو غيره من الموجبات ترتفع الحرمة فقط لا المفسدة ، لأنها أمر تكويني غير قابلة للرفع تشريعاً الا بلحاظ آثارها الشرعية

والا فهي بنفسها لا ترتفع الا برفع تكويني (وبعبارة اخرى) الملاك والمفسدة التي صار سبباً ومقتضيا للنهي والتحريم كان مقتضيا للمانعية أيضا . ومن الممكن أن يقترن المقتضي بالمانع بالنسبة الى أحد مقتضيبه دون الآخر ، وليس من قبيل العلة التامة لهما حتى يكون ارتفاع أحد المعلولين ملازما لارتفاع الآخر .

(الثاني) ـ هل أن الحرمة التشريعية كالحرمة الذاتية فى ايجابها لبطلان العبادة أو المعاملة إذا تعلقت بهما أولا ؟ أو التفصيل بين العبادة والمعاملة ، فالبطلان في الاول دون الثاني ؟ الحق هو الأخير . أما بطلان العبادة بها فمن جهة أن الحرمة التشريعية عبارة اخرى عن القبح الفاعلي أي حكم العقل بقبح اصدار هذا الفعل من هذا الفاعل بما انه من الدين مع عدم قيام حجة عنده على أنه منه ، وهذا الحكم العقلي يستتبع حكما شرعيا بقاعدة الملازمة . وعلى كل حال كلامنا في هذا المقام بعد الفراغ عن حرمة التشريع شرعا سواء كان إثباتها بقاعدة الملازمة أو بأحد الأدلة التي وردت في هذا الباب من الآيات والروايات ، فاذا كان اصدار الفعل حراما ومبغوضا شرعا ينافي ذلك عباديته ولا يمكن التقرب به . وأما بالنسبة الى المعاملة فمثل هذا لا يوجب البطلان لأنه لامنافاة بين مبغوضية جهة الاصدار وامضاء ماهو الصادر . فالحق هو التفصيل بين العبادة وبين المعاملة بدلالتها على الفساد في الأول دون الثاني .

(المقام الثاني) ـ في النهي عن المعاملة . وخلاصة الكلام فى هذا المقام هو أن النهي المتعلق بالمعاملة إما إرشادي بمعنى أنه يرشد الى عدم وقوع مثل هـــذه المعاملة وعدم صحتها . ولا كلام فى دلالة مثل هذا النهي على الفساد . وإما أن مفاده نفي ترتيب آثار الصحة على مثل تلك المعاملة ، كقوله ـ ع ـ إن الله إذا حرم شيئاً حرم ثمنه ، وقوله ـ ع ـ ثمن العذرة سحت وامثال ذلك من الروايات . ولا شك فى دلالة هذا القسم على الفساد أيضا ، لان نفي الاثر ملازم لنفي المؤثر .

(القسم الثالث) ـ وهو أن يتعلق النهي بنفس المعاملة وهو على قسمين ، لأن النهي إما أن يتعلق بالمعنى المصدري أي بجهة اصدار هذه المعاملة أي مباشرة انشائها

بأحد تلك العقود ، كالبيع وقت النداء أو يتعلق بالمعنى الاسم المصدري أي ماهو الصادر . أما الاول فقد تقدم أنه لايدل على الفساد ، لما ذكرنا من الوجه . وقد ذكر شيخنا الاستاذ (قده) وجهاً آخر وهو أن ماتعلقت به الحرمة أو الوجوب يخرج عن كونه مقدوراً بعد تعلق أحد هذين به فى عالم التشريع . وعليه بنى عدم صحة أخذ الاجرة على الواجبات إلا النظاميةمنها مطلقا ، سواء كان نفسيا أم غيريا عينياً أم كفائيا تعيينياً أم تخييريا ، من جهة أن الوجوب فى جميع هذه الصور سلب السلطنة والقدرة بالنسبة الى الفعل الواجب ، ومعلوم أن من شرائط صحة الاجارة فى الأفعال أن يكون فعل الاجير تحت قدرته وسلطانه . وأما الواجبات النظامية أي الحرف والاشغال التي يتوقف عليها السوق ونظام المجتمع ، فالواجب فيها ليس ذات الفعل ونفسه ، بل الواجب الاشتغال بهذه الاشغال (وبعبارة اخرى) الواجب المعنى المصدري أي إصدار هذه الأفعال لا المعنى الاسم المصدري أي نفس هذه الافعال التي تصدر منه ، فنفس الفعل يبقى تحت قدرته وسلطانه ، فيصح أخذ الاجرة عليه .

والحاصل أن الحرمة إذا تعلقت بالمعنى الاسم المصدري أي بالمنشأ الصادر ، وربما يعبر عنه بالمسبب لابالمعنى المصدري أي إنشاء ذلك الصادر بأحد أسبابه وربما يعبر عن ذلك بالنهي عن السبب أو التسبب ، فيدل على أن ذلك المنشأ ليس تحت قدرته واختياره شرعا ، فكما أنه لو لم يكن قادراً ـ تكوينا ـ على ايجاد ذلك المعنى لم يكن يوجد ، فكذلك فى مورد عدم القدرة التشريعية . وأما إذا تعلقت بالمعنى المصدري فيبقى نفس الفعل تحت قدرته وسلطانه ، فيشمله دليل الامضاء .

واما الاستدلال على دلالته على الفساد في باب المعاملات بالأخبار المعللة لعدم فساد نكاح العبد بدون اذن سيده بأنه لم يعص الله وانما عصى سيده ، فالرواية تدل على انه لو كان عصى الله وكان الله نهى عن هذه المعاملة لكانت فاسدة ، وفيه أن المراد من هذه الرواية أن نكاح العبد ليس مما لم يشرعه الله كنكاح المحارم ، غاية

الامر أنه عبد مملوك لايقدر على شيء الا باذن سيده ، فحيث ان نكاحه كان بدون إذن سيده فعصى سيده وتصرف في سلطانه ، فلا يجوز نكاحه الا باجازته ، فهذه الرواية تدل على أن كل من اوجد معاملة مشروعة بحسب أصل الشرع وكان تصرفا في سلطان الغير ، فيجوز باجازته . ومعنى هذا صحة المعاملة الفضولية إذا تعقبت باجازة المالك ، وأين هذا من دلالة النهي على الفساد وعدم دلالته ؟

وأما ماحكي عن أبي حنيفة والشيباني من أن النهي في كلا المقامين ـ أي العبادات والمعاملات ـ يدل على الصحة بتقريب أن متعلق النهي لابد وأن يكون مقدوراً فعله وتركه حتى بعد النهي ليمكن موافقته ومخالفته ، ولو كان النهي عنها موجباً لفسادها فلا يمكن للمكلف مخالفة هذا النهي ، لانه بنفس تعلق النهي بها خرجا عن تحت قدرته ولا يمكن له ايجادها (ففيه) أنه (اما في العبادات) فقد تقدم ان متعلق النهي ليس العبادة الفعلية ، بل الوظيفة التي شرعت لان يتعبد به بمعنى أنه لو تعلق به أمر ولم يتعلق به نهي لم يمكن امتثاله ولا يسقط امره ولا يحصل الغرض منه الا باتيانه بقصد القربة . و (أما في المعاملات) فمتعلق النهي ايضا ليس هو المعاملة الصحيحة الشرعية حتى يلزم هذا الاشكال ، بل المتعلق هي المبادلات العرفية كما في بيع الخمر ، فانهم ـ مع علمهم بفساد بيع الخمر ـ يبادلونها بالمال ويبنون على صحته ويرتبون جميع آثار الصحة عليه ، فيندفع الاشكال من أصله .

(المقصد الثالث في المنطوق والمفهوم)

عرف المنطوق بأنه مادل عليه اللفظ في محل النطق ، والظاهر من هذه العبارة هو أن المنطوق هو المدلول المطابقي للفظ أو التضمني ان قلنا بأن للفظ مدلول تضمني خلافاً لما ذهب اليه شيخنا الاستاذ (قده) من انكاره ، وأن مداليل الالفاظ ـ التي نسميها بالمفاهيم باعتبار ، وبالمدركات العقلانية والصور الذهنية باعتبار آخر ـ بسائط ليس لها اجزاء حتى تكون دلالة اللفظ على بعض تلك الأجزاء دلالة تضمنية ، لان هذين القسمين هما مدلولا اللفظ في محل النطق ، بخلاف المدلول الالتزامي فانه

ليس مدلولا في محل النطق ، بل لاينتقل الذهن اليه الا بواسطة الملازمة التي تكون بين مدلول اللفظ وبينه ، ولذلك لو لم يعلم بتلك الملازمة لااجمالا وارتكازاً ولاتفصيلا لاينتقل ذهنه اليه ، فهو معنى خارج عن محل النطق أي ليس مدلولا لنفس اللفظ ابتداء وبلا واسطة ، وعرفوا المفهوم مقابل هذا المعنى بأنه مادل عليه اللفظ لافى محل النطق ، وبناء على هذين التعريفين لهما يكون جميع مداليل الألفاظ منحصراً في هذين ولا يخرج شيء منها منهما ، والا يلزم ارتفاع النقيضين ، مثل دلالة الايماء والاشارة ان قلنا بأنها من مداليل الالفاظ ، والا يكونان خارجين عن اصل المقسم، لان المقسم هو مداليل الالفاظ ، سواء كانت مداليل الألفاظ الافرادية أو الجمل التركيبية ، لأن الجمل التركيبية ايضا لها مداليل مطابقية وتضمنية ولهامداليل التزامية.

ولكن الظاهر ان اصطلاحهم في باب المنطوق والمفهوم ليس بهذه السعة ، بل المراد من المفهوم عندهم هو المداليل الالتزامية لزوماً بيناً بالمعنى الأخص للجمل التركيبية ، ولذلك يكون البحث عن المفاهيم بحثا صغرويا ، وأنه هل لهذه الجمل مثل هذه المداليل أم لا لافي حجيتها بعد ثبوتها ، إذ لامعنى لعدم حجيتها بعد دلالة اللفظ عليها ولو بالدلالة الالتزامية . وظهوره فيها ، لأن بناء العقلاء في باب حجية الظهورات لافرق فيه بين ان يكون المعنى الظاهر فيه مدلولا مطابقيا أو تضمنيا أو التزامياً ، إذ ماهو المعتبر عندهم الدلالة اللفظية الوضعية بأقسامها الثلاثة من المطابقة والتضمن والالتزام فالمداليل الالتزامية للافراد كلها خارجة عن المفهوم بهذا المعنى المصطلح ، وايضا دلالة الايماء والاشارة خارجة عنه لأن اللزوم فيها بين بالمعنى الاعم لا الأخص فتعريفهم للمفهوم المصطلح ـ بذلك التعريف الذي ذكرنا ـ يكون تعريفاً بالأعم ، ولكن العذر من هذا وأمثاله بأن هذه التعريفات التي يذكرها القوم لعناوين الابحاث ليست الا تعاريف لفظية ومن قبيل شرح الاسم ، وليست تعاريف حقيقية ومن قبيل الحد والرسم ، فكونها أعم أو اخص من نفس العناوين لاضير فيها، لأنها لصرف الاشارة اليها لالبيان حقيقتها وماهيتها حتى يستشكل عليها بعدم الطرد أو العكس .

(إذا ظهر لك ماذكرنا) ـ من أن المراد من المفهوم في المقام هي القضية التي تكون مدلولا التزاميا للقضية الملفوظة المذكورة التي نسميها بالمنطوق لكونها لازما لها باللزوم البين بالمعنى الأخص ، ويكون مانسميه بالمفهوم مخالفا للمنطوق فى الكيف متحداً معه فى الموضوع والمحمول ، بل من جميع الجهات عدا ماعلق عليه الحكم المذكور ـ (فاعلم) ان هناك قضايا وقع الخلاف في ثبوت مثل هذا المفهوم لها وعدمه : (فمنها) ـ القضية الشرطية المركبة من جملتين احداهما تسمى بالشرط والاخرى بالجزاء ، ولا شك في أن مفادها تعليق الحكم فى طرف الجزاء على ثبوته فى طرف الشرط وإناطته به،ولا فرق بين أن يكون هذا التعليق والاناطة مفادأدوات الشرط أو مفاد هيئة الجملة ، ولكن هذا المقدار من التعليق والاناطة لايكفي فى إثبات المفهوم ، لان المفهوم كما ذكرنا يكون من المداليل الالتزامية باللزوم البين بالمعنى الاخص للمنطوق ، فلابد وان تكون فى القضية الشرطية خصوصية مستتبعة للجملة التي نسميها بالمفهوم ، بحيث تكون تلك الجملة من اللوازم البينة بالمعنى الاخص لتلك الخصوصية،حتى تكون دلالتها عليها من أقسام الدلالة اللفظية الوضعية المعتبرة في باب المحاورة ، وليس مثل تلك الخصوصية إلا كون الشرط علة منحصرة للجزاء فاذا دل اللفظ بالوضع أو بالاطلاق أو بها جميعاً ، كما أنه لو فرضنا أن اللفظ دل على العلية والاطلاق على الانحصار فيثبت المطلوب أي المفهوم ، ولكن الشأن في إثبات ذلك أما أدوات الشرط أو هيئة القضية فلا تدل على أزيد من ترتب الجزاء على الشرط والملازمة بينهما ، واما إثبات هذا الترتب من جهة علية المقدم والشرط للجزاء أو من جهة اخرى فمشكل فضلا عن اثبات انحصار العلة .

نعم يمكن أن يدعى ـ كما ادعاه شيخنا الاستاذ (قده) ـ الظهور السياقي لاثبات علية الشرط للجزاء وهو أن الكلام كما عرفت مسوق لترتب الجزاء على الشرط وتأخره عنه ، وهذا السياق ظاهر فى أن الترتب الواقعي أيضا بينهما هكذا ، فيكون الجزاء في الواقع مترتباً على الشرط ويكون للشرط سبق على الجزاء وحيث أنه لا محل

لسائر أقسام السبق غير السبق بالعلية ههنا فينحصر الأمر فيه . وهذا عين ما ادعيناه من دلالة سياق القضية الشرطية على العلية ولكن ذلك أيضا لا يفيد في اثبات الانحصار ولذلك تمسك بعضهم لاثباته باطلاق الشرط (وتقريبه) انه لو كان لشيء آخر غير الشرط أيضا دخل فى ثبوت الحكم فى طرف الجزاء فان كان ذلك الآخر تمام العلة لكان عليه أن يأتي بكلمة أو وإن كان جزءاً لكان عليه أن يأتي بالواو العاطفة ، فمن عدم تقييده بأحد هذين مع أنه في مقام البيان نستكشف عدم دخل شيء آخر في الجزاء لا مع الشرط ولا مستقلا ، ومعنى هذا هو الانحصار فمن اطلاق الشرط نستكشف انحصار العلة فيه .

واستشكل عليه شيخنا الاستاذ (قده) (أولا) ـ بأن التمسك بالاطلاق فى الشرعيات لا مورد له الا في المجعولات الشرعية والعلية وانحصارها أمر تكويني و (ثانيا) ـ بعدم دلالة القضية الشرطية على علية الشرط للجزاء حتى يثبت الانحصار باطلاق الشرط (لكنك عرفت) اعترافه بدلالة سياق القضية عليها . و (ثالثاً) بأن استناد المعلول الى علته المنحصرة وغير المنحصرة على نسق واحد ، فان منشأ انتزاع الانحصار وعدم الانحصار علية غير الشرط أيضاً وعدم عليته لا النقص والكمال في تأثير الشرط . وبهذا البيان يجاب أيضا ـ كما في الكفاية ـ عن انصراف العلة الى أكمل الافراد بعد منع هذه الكبرى بمنع الصغرى أيضا وان العلة غير المنحصرة ليست اكمل من غير المنحصرة إذ مناط العلية والتأثير فيها واحد ، وليست المنحصرة اكمل فى العلية والتأثير من غير المنحصرة بعد ما كان الاثنان علة تامة وواحداً لما هو مناط التأثير على حد سواء . وقد تمسك ـ أعلى الله مقامه الشريف ـ لاثبات الانحصار ودلالتها على المفهوم باطلاق الجزاء . (وتقريبه) أن الحكم الذي هو نتيجة الجملة الجزائية والمحمول المنتسب في طرف الجزاء ـ كما عرفت ـ علق وانيط على الشرط، فان كانت تلك الاناطة عقلية تكوينية كقوله إن رزقت ولداً فاختنه فلا تدل على المفهوم أصلا لأن هذا من قبيل تعليق الحكم على الموضوع وانتفاؤه بانتفائه عقلي ، وإن

لم يكن كذلك بل كانت اناطة جعلية فحينئذ يقال بأنه لو كان الحكم الذي في طرف الجزاء منوطاً بشيء آخر استقلالا في نظر الشارع كان عليه أن يعقب الشرط بذلك الآخر مقروناً بكلمة أو ، كما أنه لو كان منوطاً به وبالشرط جميعاً كان عليه أن يعقب الشرط بذلك الآخر مع كلمة واو العاطفة ، وحيث لم يفعل شيئاً من هذين ـ مع أنه في مقام البيان ـ نستكشف من إطلاق الجزاء وعدم إناطته بشيء آخر غير الشرط عدم مدخلية غيره وهو الانحصار . (وبعبارة اخرى) حكم الشارع ـ معلقاً على شيء ومنوطاً به مع أنه في مقام بيان جميع ماله دخل في حكمه من دون تقييد ذلك الحكم واناطته بشيء آخر ـ دليل على عدم مدخلية شيء آخر ، والا كان عليه البيان وانكار كونه بصدد البيان من جميع الجهات مساوق مع سد باب التمسك بالاطلاقات مطلقاً ، لأن هذا الاحتمال يمكن إبداؤه في جميع موارد التمسك بالاطلاقات .

ثم ان استاذنا المحقق (قده) سلك مسلكا آخر لاثبات المفهوم وحاصله أن كل عنوان اخذ موضوعا للحكم مع ما كان من شؤونه وقيوده وحالاته وأطواره ، فظاهر الكلام يقتضي أن يكون له دخل بخصوصه في الحكم ، ويكون هو تمام الموضوع للحكم لاهو مع شيء آخرغيره أو هناك موضوع آخر غيره أيضا لهذا الحكم . وهذا هو معنى الانحصار ، فظهور كل قضية في أن الموضوع المذكور فيها المأخوذ في طي الخطاب هوتمام الموضوع لمضمون الخطاب مما لايمكن أن ينكر ومع ذلك وقع النزاع بينهم في ان القضية الفلانية هل لها مفهوم أو ليس لها ذلك ، ومن جملتها القضية الشرطية فليس المناط في وجود المفهوم وثبوته هو ظهور القضية في كون المقدم علة منحصرة للتالي كما قيل لأن هـذا المعنى ثابت حتى في اللقب بل في جميع القضايا كما ذكرنا فالسر في ثبوت المفهوم بعد ظهور جميع القضايا في أن مااخذ في طي الخطاب تمام الموضوع وعلة منحصرة للحكم يكون شيئاً آخر وهو ان المنشأ في طرف المحكوم هل هـو سنخ الحكم حتى تنتفي طبيعة وجوب اكرام زيد مثلا بانتفاء مجيئه ويكون هو المفهوم لقضية ان جاءك زيد فأكرمه أو شخصه حتى لايدل على انتفاء

الطبيعة عند انتفاء المجيء ، فلا يكون لها مفهوم فمورد المفهوم هو تعليق السنخ لاتعليق شخص الحكم ولو كان على العلة المنحصرة ، فتمام مركز البحث بين المنكر والمثبت هو في مضمون الخطاب المعلق على العنوان بخصوصه بأنه هو السنخ أو الشخص فآل البحث في المقام الى ان الظاهر من القضية ـ تعليقية كانت أو غيرها ـ كونها في مقام تعليق الشخص أو السنخ بعد الفراغ عن ظهور العنوان المأخوذ فيها في دخله في مضمون الخطاب بخصوصه الذي هو ملازم لانحصاره فيه وليس له موضوع آخر غيره مستقلا ولا مشتركا معه .

ثم انه يقول ـ في مقام تشخيص ان المنشأ في القضايا هل هو شخص الحكم الذي ينتفي بانتفاء موضوعه عقلا ، وليس انتفاؤه من المدلولات الالتزامية للقضية المنطوقة أو سنخه حتى يكون انتفاؤه من المفهوم المصطلح ـ ان طبع القضايا باقتضاء ذواتها ليس إلا ترتب الحكم مهملة على موضوعاتها ، ومعلوم انها في قوة الجزئية لا إطلاق لها يشمل جميع وجودات طبيعة الحكم حتى ينتفي الجميع بانتفاء الشرط لما بينا من ظهوره في الانحصار فيكون بهذا الاعتبار للقضية مفهوم نعم لو كانت في البين جهة زائدة على ربط الحكم بموضوعه ـ كما هو كذلك في القضية الشرطية من حيث اقتضاء أداة الشرط ربط الحكم بشرطه زائداً على ربطه بموضوعه ـ أمكن ان يدعى الاطلاق في هذه الجهة الزائدة وخروجه عن الاهمال من هذه الجهة ولا منافاة بين اهمال الحكم من جهة واطلاقه من جهة اخرى ، فبهذا البيان يثبت المفهوم في القضية الشرطية والغاية وأداة الحصر . وأما في باب مفهوم الوصف فحيث ان الوصف من شؤون موصوفه الموضوع وبلحاظ يكون عينه ونفسه فيقع التشكيك في أن ترتب الحكم عليه هل هو من قبيل ترتب الحكم على موضوعه فقط وليست جهة اخرى زائدة على ذلك في البين يكون الحكم مربوطاً بها حتى لا يكون لمثل تلك القضية مفهوم بل يكون حال الوصف حينئذ حال اللقب ولا يكون له مفهوم أولا بل يكون ربطه بالوصف جهة زائدة على ربطه بالموضوع الذي هو ذات الموصوف ،

فيكون حاله حال القضية الشرطية ، ويكون له مفهوم . ثم اختار الأول ورجح أن ربط الحكم بالوصف عين ربط الحكم بموصوفه والموضوع لأنه من شؤونه . انتهى حاصل كلامه زيد في علو مقامه .

(وأنت خبير) بأن المنشأ سواء كان مفاد الجملة الانشائية أو الخبرية دائماً هو طبيعة الحكم ، إذ خصوصيات الانشاء لا يمكن أن تؤخذ في المنشأ فحينئذ كون المنشأ وجوباً خاصاً ، وأحد أفراده في مثل إن جاءك زيد فأكرمه مثلا يحتاج الى قرينة وعناية ، وإلا فطبع القضية يقتضي أن يكون المنشأ هو طبيعة الوجوب . ومعلوم أن الطبيعة لا تنعدم إلا بانعدام جميع أفرادها ، فلو كان ما علقت عليه هذه الطبيعة علة منحصرة لها ينعدم جميع أفرادها بانعدام ذلك المعلق عليه لانحصار العلة ، فيصدق انعدام الطبيعة ويثبت المفهوم ، وإلا أمكن أن تنوب عن تلك العلة علة اخرى ولا تنعدم طبيعة الحكم ، فصرف كون المعلق هو سنخ الحكم لا شخصه لا يفيد بل يحتاج الى أمرين احدهما هو هذا ، والآخر كون المعلق عليه علة منحصرة لطبيعة الحكم ، وكل واحد منهما وحده لا يكفي ، ولذلك لو كان المعلق عليه علة منحصرة ، ولكن كان المنشأ في طرف الجزاء شخص الحكم لا يمكن أخذ المفهوم وكذلك لو كان المنشأ سنخ الحكم، ولكن كان المعلق عليه علة غير منحصرة أيضا لا يمكن أخذ المفهوم، ولذلك ترى ان كل من يقول بالمفهوم من ناحية كون المقدم علة منحصرة في القضية الشرطية يشترط في ثبوته كون المنشأ في طرف الجزاء هو سنخ الحكم لا شخصه ، لأن انتفاء الشخص بانتفاء موضوعه عقلي ليس من باب المفهوم .

وينبغي التنبيه على امور :

(الأول) ـ أنه لا إشكال في أن اخذ المفهوم في القضية متوقف على أن يكون المنشأ في طرف الحكم ومضمون الخطاب هو سنخ الحكم ، لأن انتفاء شخصه بانتفاء موضوعه عقلي ليس من باب المفهوم كما تقدم . وحينئذ (ربما يستشكل) في أن الهيئة معنى حرفي والموضوع له في باب الحروف هو المعاني الجزئية الشخصية ،

فلا يمكن أن يكون المنشأ بالخطابات هو سنخ الحكم إذا كان مفاد الهيئة التي هو معنى حرفي جزئياً غير قابل الصدق على كثيرين . (وربما يجاب) عن هذا الاشكال بعدم كون المعاني الحرفية جزئية غير قابلة للانطباق على كثيرين ، بل الموضوع له فيها أيضا كلي على حذو الأسماء . وربما يجاب بأن مفاد الهيئة ولو كان شخصا من الوجوب مثلا ، ولكن هذا التشخص جاء من قبل الانشاء ، والخصوصيات الجائية من قبل الانشاء لا يمكن أخذها فى المنشأ ، فيكون المنشأ مطلقاً من هذه القيود والخصوصيات . وربما أجابوا بأجوبة اخرى ، ولكن الصحيح فى مقام الجواب كما تقدم فى مبحث الواجب المشروط أن المعلق ليس هو نفس الحكم أي الوجوب الذي هو مفاد الهيئة ، لا من جهة أنه جزئي والجزئي ليس قابلا للتقييد لأن معاني الحروف عامة كما تقدم ، بل لأن المعنى الحرفي غـير قابل لان يلاحظ مستقلا ويلتفت اليه ، ولذلك لا يقع محكوما عليه ولا به ، فالمعلق هو نتيجة الجملة الجزائية أي طبيعة وجوب إكرام زيد مثلا فى قوله إن جاءك زيد فأكرمه . وهذا معنى اسمي قابل للتقييد وهو سنخ الوجوب لا شخصه . وربما يقال فى هذا المقام بأن أخذ المفهوم غير متوقف على أن يكون المنشأ هو سنخ الحكم ، بل يمكن أخذه ولو كان شخص الحكم إذا كان المقدم والشرط مثلا علة منحصرة لسنخ الحكم ، ودل اللفظ على ذلك أي كان مداول لفظ القضية أن المقدم علة منحصرة لسنخ الحكم .

وفيه أنه إن علمنا من الخارج بأن المقدم مثلا علة منحصرة لطبيعة الحكم ومضمون الخطاب ، فليس من المفهوم في شيء بل يكون هذا أمراً عقلياً بأن بانتفاء العلة ينتفي المعلول فتنتفي طبيعة الحكم بانتفاء هذا المقدم أو هذا الوصف أو غيرها من موارد الخلاف في أنه هل له المفهوم أو لا ، وليس مدلولا التزامياً للقضية الملفوظة. وأما إن كان منشأ علمنا بأن ما ذكر علة منحصرة هو ظاهر القضية ودلالة اللفظ المنطوق عليها ، فواضح أن غاية ما يمكن أن يدل اللفظ عليه بالوضع أو بالاطلاق هو كون المقدم أو غيره مما ذكرنا علة منحصرة للمنشأ بالخطاب لا لشيء أجنبي عن مضمون

الخطاب وغير مذكور في الخطاب (وبعبارة اخرى) لو كان مفاد الخطاب ومضمونه شخص الحكم وفرداً من أفراده لكانت طبيعة الحكم أو سائر الأفراد غير مذكورة في القضية فلابد وأن يكون المعلق والمجعول أعني مضمون الخطاب المعلق هو سنخ الحكم حتى يكون انتفاؤه بانتفاء علته المنحصرة مدلولا التزامياً للفظ والمنطوق .

(الثاني) ـ أن المفهوم هو القضية المخالفة في الايجاب والسلب مع القضية المذكورة في المنطوق مع اتحادهما موضوعا ومحمولا (وبعبارة اخرى) المفهوم رفع الحكم المذكور في المنطوق عن موضوعه بواسطة انتفاء أحد قيوده أو جميعها ، فلو كانت للموضوع قيود متعددة وكان الحكم المذكور معلقا على جميعها فبانتفاء كل واحد منها ينتفي ذلك الحكم . وعلى هذا ربما يتوهم أن مفهوم قوله (ع) ـ : (إذا بلغ الماء قدر كر لاينجسه شيء) تنجس الماء بشيء ماعند ارتفاع الكرية ، وذلك من جهة أن لسلب الكلي الذي هو الحكم المذكور في المنطوق يرتفع بالايجاب الجزئي ، ولذلك يقول المنطقيون أن نقيض السالبة الكلية هي الموجبة الجزئية ، لان نقيض كل شيء رفعه . والسالبة الكلية ترتفع بالموجبة الجزئية ، فمفهوم هذه الرواية لايدل على تنجس الماء القليل بكل واحد من النجاسات ، فضلا عن دلالته على تنجسه بالمتنجسات ، لأن مفاد مفهومها ـ كما ذكرنا ـ هو ارتفاع العاصمية بارتفاع الكرية وأما ان جميع النجاسات بل المتنجسات تؤثر في انفعاله ونجاسته إذا لاقى أحدهافلا.

ويمكن أن يقال (أولا) ـ أنه فرق بين نظر المنطقي في باب الاقيسة والقضايا التي يتألف القياس البرهاني منها،ونظر الفقيه فيباب الحجج الشرعية على ثبوت الأحكام، فان ظواهر الألفاظ حجة عند الفقيه اذا كان ذلك الكلام حجة بحسب الصدور وبحسب جهة الصدور ، ولو لم يكن موجباً لليقين بالمراد بخلافه عند المنطقي ولا شك في أن أهل العرف والمحاورة يفهمون من هذا الكلام أنه كما ان الماء إذا كان كراً فلا يؤثر أي واحد من النجاسات والمتنجسات فى نجاسته ، فاذا ارتفعت الكرية كل واحد منها يؤثر في نجاسته عند الملاقاة . و (ثانياً) ـ أن المنطوق قضية حقيقية تنحل

الى قضايا متعددة ، في الحقيقة المنطوق عبارة عن أن الماء الذي بلغ مقدار الكر لايتنجس بملاقاة العذرة والبول والدم ، وغير ذلك من النجاسات والمتنجسات فعلق في الرواية عدم انفعال الماء بأحد المذكورات على الكرية ، فمفهومه رفع هذا الحكم بارتفاع الكرية ، ورفع عدم الانفعال بأحد المذكورات عبارة اخرى عن الانفعال بأحدها عند ارتفاع الكرية ، وهو المطلوب و (ثالثاً) ـ أن الكلام فى انفعال الماء القليل واصل عدم اعتصامه مثل الكر لافى أنه هل يتنجس بجميع النجاسات أو ببعضها وهكذا بالمتنجسات أم لا ، ومثل هذا المعنى يثبت بهذا المفهوم يقيناً وعلى كل حال مضافاالى عدم القول بالفصل بين النجاسات وإن كان لايجري هذا الاخير فى المتنجسات.

(الثالث) ـ انه إذا تعدد الشرط واتحد الجزاء فاما أن يكون اتحاده سنخياً قابلا للتعدد أو لا ، بل يكون غير قابل للتكثر والتعدد ، فان كان من قبيل الأول فظاهر إطلاق القضيتين أن كل واحد من الشرطين مؤثر مستقل ولاوجه لتداخل الأسباب . نعم لو كان مفاد الجزاء صرف الوجود وماهو عادم العدم ، فحينئذ يخرج عن الفرض ، لأنه ليس قابلا للتعدد ، لأن صرف الوجود عبارة عن أول وجود للطبيعة وهو مصداق عادم العدم ، والوجود الثاني ليس مصداقا له ، لأن عدم الطبيعة انعدم بالوجود الأول ، لكن قد تقدم أن مضمون الخطاب ليس إلا طلب وجود الطبيعة ، سواء تحقق وجود الطبيعة قبل هذا أو لا .

فظهر مما ذكرنا أن مقتضى القاعدة الأولية وظاهر القضية الشرطية إذا تعدد شرطها واتحد جزاؤها وكان الجزاء مما يمكن تعدده وتكرره هو تعدد الجزاء بتعدد الشرط ، وهذا هو المراد من عدم تداخل الاسباب ولافرق فيما ذكرنا بين أن يكون الشرط المتعدد من سنخ واحد كالاكل المتعدد مثلا فى نهار رمضان بالنسبة الى كفارة الافطار أو من اسناخ متعددة كالاكل والشرب في نهار ذلك الشهر بالنسبة الى الكفارة وإن وقع الخلاف من بعض ، لأن المناط فى الجميع واحد ، وهو أن ظاهر تعدد الشرط والسبب تعدد المسبب فيما يمكن تعدده . وايضا لافرق بين الاتيان بالجزاء قبل تكرر

الشرط وبين عدمه . مثلا لافرق بين أن يكفر بعد الاكل الأول في نهار رمضان أو لم يكفر ، ففي جميع هذه الصور مقتضى القاعدة تعدد الجزاء بتعدد الشرط ، إلا أن يجيء دليل على كفاية الجزاء الواحد عن الشروط المتعددة ، كما أنه ورد في باب الوضوء والغسل بالنسبة الى أسباب متعددة من سنخ واحد أو من اسناخ مختلفة ويكون من باب تداخل المسببات بعد الفراغ عن عدم تداخل الأسباب ، وتداخل الاسباب في جميع الصور المتقدمة على خلاف القاعدة فيما يمكن التعدد فيه ، وإن وقع الخلاف بينهم فى بعض تلك الصور ، فقالوا بالتداخل فى متحد السنخ دون مختلفه كما أن البعض فرقوا بين ماإذا أتى بالجزاء بعدالشرط الأول مثلا فقالوا بلزوم الاتيان بعد الشرط لو وجد ثانياً ، وبين ماإذا لم يأت بالجزاء حتى تكرر الشرط ، فيكفي الاتيان بجزاء واحد من باب تداخل المسببات أو الاسباب .

وحاصل الكلام فى هذا المقام أن كل شرط فى كل واحدة من القضيتين ظاهر فى كونه مؤثراً مستقلا في وجوب اتيان الجزاء لابديل له في هذا التأثير ، ولاشريك له فيه ، مع إمكان تكرر الجزاء وعدم مايصادم هذا الظهور لاوجه للخروج عن مقتضى هذا الظهور والقول بتداخل الاسباب (واما ماربما يتوهم) ـ من ابتناء التداخل فيها على كونها معرفات وعدمه على كونها عللا حقيقية ومؤثرات واقعية ـ لما توهم من إمكان تعدد المعرف للشيء وعدم إمكان تعدد العلل والمؤثرات الواقعية فكلام لاأساس له لما تقدم من أن مانسميه بالاسباب للاحكام ليست فى الحقيقة الا من قيود الموضوع ، فالاستطاعة بالنسبة الى وجوب الحج وإن كانت تعد من أسبابه ولكنه فى الحقيقة من قيود موضوع ذلك الوجوب ، فالوجوب تعلق بالانسان العاقل البالغ المستطيع ، فهي جزء موضوعه لاسبب له ولا معرف له . نعم لا مانع من إطلاق السبب عليه باعتبار دخله فى ملاك الحكم . وعلى كل ظاهر كل واحدة من القضيتين أن المقدم تمام الموضوع بخصوصه بنحو القضية الحقيقية ، بمعنى أنه لو وجد هذا الموضوع الف مرة يترتب عليه كذلك الجزاء الف مرة (وبعبارة اخرى) ظاهر

القضية الشرطية حدوث الجزاء عند وجود الشرط ، وهذا ينافي التداخل في الاسباب (فعمدة الوجه) في عدم تداخل الأسباب وأنه على خلاف القاعدة في جميع الصور المتقدمة هو ظهور كل قضية شرطية فى استقلال شرطها في ترتب جزائها عليه ،سواء أسبقه شيء آخر أم لا أو قارنه أم لا . ولا يصادم هذا الظهور شيء الا توهم ظهور الجزاء في وحدة الطلب بتخيل أن مفاد الهيئة هو صرف الوجود من الطلب ، وما هو نقيض عدمه المطلق ، وهو لاينطبق إلا على أول وجود منه . وهذا معنى ظهور الجزاء في وحدة الطلب . (وفيه) أنه ليس هناك شيء يدل على أن مفاد الجملة الجزائية في القضايا الشرطية المتكفلة للاحكام الشرعية هو صرف الوجود من الطلب ، لأنها مركبة من مادة وهيئة أما مادتها ، فهي عبارة عن ماهية ذلك الفعل الذي تعلق به الطلب . وأما هيئتها فمفادها ليس إلا طلب ايجاد تلك الماهية ، فمن أين جاء عنوان صرف الوجود من الطلب حتى لاينطبق إلا على أول وجود منه الذي ملازم لوحدة الطلب . نعم لو لم يكن هناك مايقتضي التعدد فقهراً يحصل الامتثال بأول وجود من طبيعة المطلوب ، فيسقط الطلب بالامتثال . وهذا غير أن يكون مفاد الجملة الجزائية وحدة الطلب وصرف الوجود منه .

هذا تمام الكلام فى تداخل الأسباب بمعنى أن يكون للاسباب المتعددة أثر واحد . وقد عرفت أن هذا خلاف الاصل والقاعدة ، بل القاعدة تقتضي أن يؤثر كل سبب أثراً غير مايؤثر فيه الآخر . وأما تداخل المسببات بعد الفراغ عن عدم تداخل الاسباب ، فالمراد به أن يكون الاتيان بمسبب واحد كافياً فى امتثال مانقتضيه الاسباب المتعددة (وبعبارة اخرى) لو اجتمعت أسباب متعددة للزوم الاتيان بشيء ، فاتيان تلك الطبيعة القابلة للتكرر والتعدد مرة واحدة يكفي عن الجميع وإن اشتغلت ذمته بالجميع . ومن هذا عرفت أن مرجع الشك في تداخل الاسباب الى الشك في التكليف الزائد وأن ذمته هل اشتغلت بالزائد أم لا ، لان نتيجة عدم التداخل فيها اشتغال ذمة المكلف بالمتعدد من المسببات ، كما أن نتيجة

التداخل عدم اشتغال ذمته بأزيد من واحد ، فالشك فيه شك في اشتغال ذمته بأزيد من واحد ومجراه البراءة لانه شك في ثبوت الزائد لافي السقوط بعد الثبوت ومرجع الشك في تداخل المسببات الى الاشتغال ، لانه من الشك في الامتثال والسقوط بعد الفراغ عن أصل الثبوت واشتغال ذمته به ، فهو أي تداخل المسببات أيضا خلاف الاصل والقاعدة ، لانه بعد ما اشتغلت عهدته وذمته بأزيد من واحد فكفاية الواحد تحتاج الى دليل ، وقد ورد في بعض الموارد والابواب كباب الوضوء والغسل إذا اجتمعت اسباب متعددة من سنخ واحد ، كتعدد البول ، أو من أسناخ متعددة كالبول والنوم أوالاحتلام والجماع مثلا ، أو يكون ماأتى به مصداقا لعنوانين تعلق بهما الامر يكون بينهما عموم من وجه ، كقوله ضيف عالماً واكرم سيداً فضيف عالماً سيداً فيصدق عليه أنه ضيف عالماً واكرم سيداً بواسطة تلك الضيافة ولا فرق فيما ذكرنا بين القول بجواز الاجتماع وعدمه . أما على الاول فواضح ، وأما على الثاني فلان انطباق كل واحد من متعلقي الامر على المجمع قهري والاجزاء عقلي (إن قلت) إن كان امتثال العبادة لايمكن إلا بوجود الامر ولا يكفي فيه الملاك فيرد على هذا الكلام ماأوردناه على صاحب جامع المقاصد (ره) فيما تقدم، بناء على الامتناع (قلنا) أن هناك بناء على الامتناع وتغليب جانب النهي لا أمر في المجمع فاستشكلنا في انطباق الطبيعة المأمور بها بما هي مأمور بها على ذلك الفرد الذي لا أمر في البين بالنسبة اليه ، بخلافه ههنا فان الامرين المتعلقين بالعنوانين الذين بينهما عموم من وجه يتحدان في المجمع ولا يبقيان بحدهما حتى يلزم اجتماع المثلين ، فيسقط الاثنان من باب عدم جواز الترجيح بلا مرجح أو احدهما إذا كان للآخر مرجح في البين ، فظهر مما ذكرنا أن تداخل المسببات خلاف الاصل مثل تداخل الاسباب .

وأما إن كان من قبيل الثاني اي لم يكن الجزاء قابلا للتعدد والتكثر إما لكونه أمراً شخصيا لاينطبق على كثيرين ، مثل قتل زيد إذا اجتمعت له أسباب متعددة فانه ليس قابلا للتعدد والتكرر وإما من جهة ان المراد في جانب الجزاء صرف

الوجود . نعم ربما يكون ماليس بقابل للتعدد والتكثر قابلا للتقييد بسببه مثل الخيار ، فانه ملك فسخ العقد وحله وابرامـه . وهذا معنى غير قابل للتعدد ، بالنسبة الى عقد واحد من شخص واحد ولـكن اذا اجتمعت أسباب متعددة كالمجلس وكون المبيع حيواناً والغبن وغير ذلك من أسباب الخيار يمكن تقييده بأحد هذه الاسباب ، فيقول ذو الخيار مثلا اسقطت خياري المسبب عن الغبن أو عن المجلس ، فلا يسقط إلا من حيث اضافته واستناده الى ذلك السبب . وأما من سائر الجهات فيبقى بحاله. وهذا الأخير أي مايكون قابلا للتقييد وإن لم يكن قابلا للتعدد أيضا يلحق بالقسم الأول ، ويدخل في محل النزاع ، وأنه هل تتداخل الاسباب بالنسبة اليه أم لا . وأما بالنسبة الى ماليس بقابل للتعدد ولا للتقييد فيخرج عن محل النزاع البتة . وعلى الفرض فاذا اجتمعت أسباب في مثل تلك فلابد من صرف النظر عن ظهور القضية الشرطية في كون كل شرط مؤثراً مستقلا بحيث لاشريك له في تأثير هذا الأثر حتى يكون هو جزء المؤثر ، ولا بديل له حتى يكون علة غير منحصرة ، وحينئذ إذا تقارن وجود أحد الشرطين مع الآخر فلابد من استناد الأثر الى كليهما ، فيكون كل واحد منهما جزء المؤثر ، إذ استناده الى أحدهما ترجيح بلا مرجح ، ولو تعاقبا فمقتضى ظهور القضية الشرطية في كون المقدم والشرط علة تامة للجزاء استناده الى أولها وجوداً فيبقى الثاني بلا أثر ، لعدم قابلية المحل فلو زنى زيد مثلا محصناً ، ثم ارتد عن فطرة فوجوب قتله مستند الى زنائه ، ولا يؤثر الارتداد في شيء لعدم قابلية المحل لعروض وجوب القتل عليه ثانيا . وأما احتمال تأكده بالسبب الثاني فلا وجه له ، لان الوجوب من الاعتباريات التي لاتقبل التأكد ، ومنشأ اعتباره ـ وهو الطلب الحقيقي والبعث نحو المطلوب بنحو لايأذن في الترك ـ قد حصل على الفرض بالسبب الأول ، فيكون تحصيله ثانياً من قبيل تحصيل الحاصل .

وقد ظهر مما ذكرناه ان ما ذكروه من الوجوه الخمسة في المقام ليس كما ينبغي وأنه يرجع بعض تلك الوجوه الى البعض الآخر والصحيح هو ماذكرنا من أنه مع

التقارن والاجتماع يكون كل واحد منهما جزء السبب ولزوم رفع اليد عن ظهور القضية الشرطية في كون الشرط تمام العلة للجزاء ، ومع التعاقب يكون الحكم المذكور في الجزاء مستنداً الى أول الشرطين وجوداً والشرط المتأخر وجوداً عن الأول لا يبقى له محل للتأثير .

و (منها) ـ مفهوم الوصف وقد وقع الخلاف في أنه هل له مفهوم أولا ؟ والتحقيق عدمه ، وذلك من جهة ماعرفت في القضية الشرطية أن المناط في ثبوت المفهوم للقضية هو ظهورها في كون سنخ الحكم المذكور في القضية مقيداً بقيد يكون ذلك القيد علة منحصرة لذلك الحكم حتى ينتفي بانتفائه سنخ ذلك الحكم ، فثبوت المفهوم في القضية الوصفية متوقف على امور : (منها) ـ أن يكون المنشأ في جانب المحمول سنخ الحكم و (منها) ـ أن يكون الوصف قيداً للحكم و (منها) ـ أن يكون بخصوصه دخيلا في الموضوع . ولا شك في ظهور القضية المشتملة على الوصف في أمرين من هذه الامور : (أحدهما) ـ أن المنشأ هو سنخ الحكم في جانب المحمول (ثانيهما) ـ أن هذا الوصف ـ بخصوصه ـ له دخل في الموضوع ، ولكن هذا المقدار من الظهور ثابت في القضايا اللقبية أيضا ، لأن فيها أيضا ظهور في أن المنشأ هو سنخ الحكم ، وأن ماجعل موضوعا في ظاهر القضية هو الموضوع الواقعي لهذا الحكم المذكور ، ولكن انتفاء الحكم بانتفاء موضوعه عقلي ليس من المداليل اللفظية ،فالعمدة في المقام هي الجهة الثالثة وهي أن يكون الوصف قيداً للحكم بالمعنى المعقول لقيديته للحكم وهو أن يكون قيداً للمادة المنتسبة لا للموضوع ، فحينئذ لو كان قيداً للحكم أمكن التمسك باطلاق الحكم كما ذكرنا في القضية الشرطية طابق النعل بالنعل ، لاثبات العلية المنحصرة للوصف فيكون للقضية مفهوم . وأما لو كان قيداً للموضوع فليس هناك مايدل على انتفاء سنخ هذا الحكم عن غير هذا الموضوع ، إلا أن يعلم من الخارج أنه ليس لسنخ هذا الحكم موضوع غير هذا الموضوع المقيد وهذا أمر آخر ربما يتفق في بعض المقامات ولا ربط له بالمفهوم أصلا ، لأن معنى

المفهوم كما تقدم هو أن تكون للقضية اللفظية دلالة التزامية على جملة اخرى (وبعبارة اخرى) تكون الجملة الاخرى مستفادة من ظاهر القضية الملفوظة حتى تشملها أدلة حجية الظواهر ، وإلا لكان لجميع القضايا مفهوم ،لأن انتفاء الحكم بانتفاء الموضوع ثابت في جميع القضايا ، فالعمدة في ثبوت المفهوم في قضيته هو إناطة الحكم بقيد ، سواء كانت هذه الاناطة بصورة القضية الشرطية أو بالتقييد بالوصف أو بشكل آخر . ومما ذكرنا ظهر لك أن هذا النزاع لايجري في الوصف غير المعتمد على الموصوف ، لأنه هناك جعل نفس الوصف موضوعا ، فلا يبقى مجال للبحث في أن الوصف قيد للحكم أو قيد للموضوع .

ثم إن ظاهر القضايا المشتملة على الوصف أن الوصف قيد للموضوع لا للحكم بمعنى أن تقييد الموضوع بوصفه في الرتبة السابقة على الاسناد ، ويكون من قيود عقد وضع القضية قبل الاسناد ، فالاسناد وارد على الموضوع المقيد ، فلا يكون من قيود الحكم ، لأن الحكم ـ بناء على هذا ـ متأخر عن التقييد ، فكيف يمكن أن يكون التقييد تقييداً له ، فالموضوع الذي ورد عليه الحكم موضوع مضيق بواسطة ذلك القيد ، وليس في ظاهر القضية مايدل على انتفاء سنخ هذا الحكم الثابت لهذا الموضوع المقيد عن نفس هذا الموضوع إذا كان فاقداً لهذا القيد فضلا عن نفيه عن موضوع آخر لم يكن منعوتاً بهذا النعت كما توهم بعض الشافعية أن قوله ـ ع ـ في الغنم السائمة زكاة يدل على نفي الزكاة عن الابل المعلوفة. وأما ما اشتهر من أن تعليق الحكم على الوصف مشعر بعلية مبدأ الاستقاق فربما يؤيد ما ذكرنا من أن ثبوت المفهوم في القضية المشتملة على الوصف موقوف على أن يكون الوصف قيداً للحكم لا للموضوع ولا للمحمول أي لايكون لأحدهما قبل الاسناد ، لأن قولهم تعليق الحكم على الوصف أي تقييده به ، لا أن يكون قيداً لعقد الوضع أو عقد الحمل . وأما قولهم أن الأصل في القيد أن يكون احترازيا لا توضيحياً فايضا لايثبت به المفهوم،لأنه لايثبت به أزيد من أن هذا الحكم موضوعه المقيد لا المطلق،

وأما كون مفاده انتفاء سنخ هذا الحكم بجميع وجوداته عن هذا الموضوع غير مقترن بهذا القيد فلا ، ولذلك اشتهر أن إثبات شيء لشيء لاينفي عما عداه ، مع أنه هناك فوائد اخر قد تكون لذكر القيد غير كونه احترازيا .

وأما مسألة حمل المطلق على المقيد فليس من باب المفهوم ، بل من جهة أنه بعد إحراز وحدة المطلوب وان المراد من المطلق والجملة المشتملة على المقيد شيء واحد ، فالمقيد نص في تعيين المراد في واجد القيد ، ومفاد المطلق هو التخيير بحكم العقل ومقدمات الحكمة . والمفروض أن المراد والمطلوب واحد ولا يمكن أن يكون ذلك المطلوب الواحد معيناً ومخيراً ، فيتعارضان . والجمع العرفي بينهما يكون بحمل المطلق على المقيد ، فهذا هو السبب في حمل المطلق على المقيد لاثبوت المفهوم للوصف كما توهمه المتوهم (إن قلت) : إن هذا الكلام ـ بالنسبة الى المطلق البدلي الذي يكون المطلوب فيه صرف الوجود ـ صحيح ، ولكنه لايجري في المطلق الشمولي ، لأنه فى الاطلاق الشمولي لاتخيير فى البين ، بل ينحل المطلق الى قضايا متعددة حسب تعدد أفراد الطبيعة ، ويكون مثل العام الاصولي كل فرد معيناً مورداً للحكم لامخيراً ، فحمل المطلق على المقيد لايكون إلا من باب المفهوم ، وإلا فلا تعارض بين ثبوت الحكم لجميع الافراد تارة وفي لسان دليل وبين ثبوته للبعض بدليل آخر . نعم لابد وأن يكون لاختصاص هذا البعض بالذكر من نكتة وجهة ، لكونه أفضل الأفراد مثلا أو جهة اخرى (قلنا) أولا لانسلم لزوم حمل المطلق على المقيد فى الاطلاق الشمولي إذا كانا مثبتين ، لعدم التنافي والتعارض بينهما حتى يحتاج الى الجمع كذلك و(ثانيا)ـ حال التقييد بالمنفصل حال التقييد بالمتصل ، فكما أنه فى التقييد بالمتصل ليس الاتضييق الموضوع لانفي الحكم عن مورد فاقد القيد ، فكذلك يكون فى المنفصل . وأما حمل المطلق الشمولي على المقيد على تقدير القول به في غير المتنافيين فمن جهة نصوصية المقيد في واجد القيد مع وحدة المطلوب .

ثم إنا قد أشرنا الى أنه على تقدير أن يكون للقضية المشتملة على الوصف

مفهوم انما يكون بالنسبة الى نفس الموضوع المذكور في القضية الذي موصوف لهذا الوصف إذا كان خاليا عن هذا الوصف لا موضوع آخر فاقد لهذا الوصف ، فلابد في الدخول في محل النزاع من كون الوصف اخص من موصوفه ولو كان من وجه. وأما الوصف المساوي أو الأعم فلا يجري فيه هـــذا النزاع لعدم وجود الموضوع حينئذ خالياً عن هذا الوصف .

و (منها) ـ مفهوم الغاية وقد عرفت في باب مفهوم الوصف أن المناط في كون القضية ذات مفهوم هو أن يكون التقييد المذكور في القضية من شرط أو وصف أو غاية قيداً للحكم بالمعنى المعقول منه أي يكون قيداً لمفاد الجملة ونتيجتها بعد تحقق الاسناد ، بمعنى أن يكون التقييد في رتبة نفس الاسناد ولا يكون متقدما عليه (وبعبارة اخرى) لايكون التقييد راجعاً الى عقد وضع القضية أو عقد حملها حتى يكون الاسناد وارداً على عقد الوضع المقيد أو عقد الحمل كـذلك . وبناء على هذا إن كانت الغاية المذكورة في القضية قيداً للحكم المذكور فيها ، فتكون القضية ذات مفهوم . وأما إن كانت قيداً للموضوع أو للمحمول فلا . (هذا) كله بحسب مقام الثبوت . و (أما) في مقام الاثبات فحيث أن الغاية غالباً تكون مفاد أحد الحروف الجارة فتكون من قبيل الجار والمجرور ، ولابد من تعلق الجار والمجرور بشيء وبمقتضى القواعد العربية يكون المتعلق هي الجملة التي تم الاسناد فيها فيكون من قيود الجملة بعد تحقق الاسناد فيها لا من قيود عقد وضعها أو عقد حملها ، فقوله ـ عليه السلام ـ كل شيء لك حلال حتى تعرف أنه حرام بعينه أو قوله ـ تعالى ـ (وأتموا الصيام الى الليل) وأمثال ذلك من الموارد ظاهرة في أن الغاية قيد للحكم المستفاد من الجملة التي سميناها بنتيجة الجملة ، فيكون حال الغاية حال الشرط في كونه قيداً للحكم لا للموضوع ولا للمحمول لا حال الوصف من كونه قيداً لعقد الوضع أو الحمل قبل الاسناد (وبعبارة اخرى) الغاية من قيود الجملة لا من قيود المعنى الافرادي قبل تحقق الجملة .

وأما التفصيل بين حتى والى من أدوات الغاية بعدم الدلالة على المفهوم فى مورد حتى ودلالته عليه في الى لان مابعد حتى داخل في حكم ماقبلها والمفهوم انتفاء حكم ماقبل الغاية عما بعدها فهووإن كان صحيحاًبالنسبة الىحتى من عدم كون المفهوم لها غالباً لعين تلك الجهة لـكنهاحينئذ ليست للغاية وإلالو كانت غاية للحكم كان لها أيضا مفهوم وأما بالنسبة الى الى وما يشابههافيحتاج أخذ المفهوم الى ماقلنا من اثبات أن القيد قيد للحكم لاللموضوع او المحمول .

وأما مسألة دخول الغاية في المغي فان كان المراد منه موضوعا بمعنى أنه داخل في موضوع حكم المغي فهذا شيء يمكن أن يكون ويمكن أن لايكون ، ولـكن في مقام الاثبات والاستظهار ربما يختلف باختلاف التعبيرات ، فاذا قال مثلا مات الناس حتى الأنبياء أو قدم الحاج حتى المشاة فلا شك فى ظهور ماذكر فى الدخول ، كما أنه لو قال سرت من الـكوفة الىالبصرة لاشك في ظهوره في عدم الدخول وإن كان المراد هو الحكم المغي بمعنى أن تكون الغاية قيداً للحكم ، فلا شك فى خروجه ، لأن معنى كون الحكم مغي بغاية ـ زماناً مثل أتموا الصيام الى الليل بناء على أن تكون الغاية قيداً للحكم أو زمانياًمثل ابق فىهذا المكان الى أن يجيء زيد ـ انتهاء ذلك الحكم عند الوصول الى تلك الغاية ، فكيف يمكن أن تكون تلك الغايةداخلة في ذلك الحكم المغي .

و (منها)ـمفهوم الحصر ، والحصر إذا كان فى الحكم لاشك فى أنهيفيد المفهوم ، فاذا قال جاءني القوم إلا زيداً ، وقلنا بأن ظاهر هذا الكلام هو حصر الحكم أي المجيء بالقوم دون زيد ، فيدل على أن زيداً لم يشمله هذا الحكم ، وهو منتف عنه.ولا نعني من المفهوم إلا انتفاء سنخ هذا الحكم الثابت للمستثنىمنه عن المستثنى ، بل ربما لاتخلو تسمية مثل هذا بالمفهوم عن مناقشة فانه بالمنطوقأشبه وأما إذاكان في الموضوع أي المستثنى منه مثلا لا فى الحكم ، كما أنه لو قال مثلا العلماء إلا الفساق منهم يجب إكرامهم ، فهذا لايدل على المفهوم ، بل يكون مفاد

هذا الكلام ان موضوع وجوب الاكرام مضيق مقيد ، وقلنا إن انتفاء الحكم بانتفاء موضوعه عقلي وليس من المداليل اللفظية . وبين كون موضوع الحكم مضيقاً ومقيداً بقيد ، وبين انحصار سنخ الحكم فيه فرق واضح . هـذا بحسب مقام الثبوت . وأما فى مقام الاثبات ، فلا شك في أن ظاهر كلمة إلا الاستثنائية هو حصر الحكم في المستثنى منه واخراج المستثنى عن تحت ذلك الحكم المذكور فى القضية ، ولذلك قالوا بأن الاستثناء من النفي إثبات ومن الاثبات نفي .

و (أما ماقيل) ـ فى رفع التناقض المتوهم فى باب الاستثناء بخروج المستثنى عن المستثنى منه قبل ورود الحكم على المستثنى منه ، ففي الحقيقة الحكم الايجابي أو السلبي والاخباري أو الانشائي يرد على المستثنى منه الذي خرج عنه المستثنى ، فلا يرد الحكم المذكور في جملة المستثنى منه على المستثنى أصلا ، حتى يكون استثناؤه وإخراجه تناقضاً ـ (فكلام) لاواقع ولا صحة له ، وإن نسب الى نجم الأئمة (رحمة الله عليه) وذلك من جهة أن التناقض بين الكلامين لايحصل إلا بعد تماميتها وعدم تقييد متصل أو منفصل ولا قرينة متصلة أو منفصلة في البين ، ولذلك ترى أن التعارض يرتفع بين دليلين بواسطة الجمع العرفي ، ومن أظهر موارد الجمع العرفي هو المطلق مع المقيد المنفصل . والسر في ذلك كله أنه فى باب المحاورات صار الدأب والديدن في بعض الاحيان على بيان المراد بالمخصصات والمقيدات والقرائن المنفصلة والاستثناءات ، وأيضا كل من راجع وجدانه لايرى فى نفسه شكا في أن الاستثناء عن المستثنى منه يكون بلحاظ الحكم الوارد عليه ، فيكون هذا القيد في الرتبة المتأخرة عن الاسناد وتمامية جملة المستثنى منه ، فلا يمكن أن يكون من قيود المستثنى منه قبل الاسناد . نعم يمكن أن يقيد المستثنى منه بغير المستثنى ، سواء كان التقييد بلفظة غير أو بكلمة إلا أو بلفظة ماعدا أو بشيء آخر مما يدل على خروج المستثنى من المستثنى منه فى الرتبة السابقة على الاسناد ومجيء الحكم ، فيقول مثلا القوم غير زيد أوماعداه جاءني ، لـكن هذا خلاف المستفاد من ظاهر الاستثناء كما تقدم لـكل من راجع وجدانه .

والحاصل أنه من الممكن تقييد المستثنى منه بقيد عدم المستثنى وخروجه عنه قبل الاستثناء ، ولكنه حينئذ ليس باستثناء عن الحكم كما هو ظاهر الاستثناء . نعم قد تكون إلا بمعنى غير وتكون وصفاً لا استثناء فلا مفهوم حينئذ ، ولكن كلامنا في مفهوم الحصر وهو لايفيد الحصر ، بل من قيود الموضوع ويوجب تضييقاً فيه ، وذلك كقوله العلماء إلا الفساق منهم أكرمهم ، فيكون مفاده أن العلماء الموصوفين بأنهم ليسوا من الفساق يجب اكرامهم ، و (أما استدلال أبي حنيفة) على عدم المفهوم للجملة الاستثنائية بقوله ـ ص ـ (لاصلاة إلا بطهور) وأمثال ذلك من الموارد التي نفيت الحقيقة فيها إلا بوجود شرط أو جزء مثلا ، بأنه لو كان لها مفهوم تدل على أن الصلاة مثلا توجد مع وجود الطهارة سواء وجد سائر مايعتبر فيها أو لم يوجد مع أن هذا قطعاً ليس بصحيح (فجوابه) أن المراد من هذه العبارة وأمثالها أن الصلاة الصحيحة لايمكن أن توجد وتتحقق الا مع هذا الشرط أو الجزء ومفهوم هذا الكلام هو أنه مع وجود هذا المستثنى يمكن أن تقع وتوجد ولو بضم سائر الشرائط والأجزاء ، وكل مايعتبر فيها وليس المفهوم أنها توجد مع هذا المستثنى مطلقاً ، سواء انضم اليها سائر ما اعتبر فيها أو لم ينضم حتى يرد ذلك الاشكال . و (أما الاشكال) على كلمة التوحيد بأنه لو قدر (ممكن) خبراً للا لاتدل الكلمة الاعلى امكان الله تعالى لاعلى وجوده تبارك وتعالى، لأن الامكان أعم من الوجود، ولو قدر (موجود) لاينفي إمكان الغير ، لأن نفي الاخص لايستلزم نفي الأعم ، (فواضح الدفع) لان الواجب تعالى لو لم يكن موجوداً فليس بممكن ، ولو لم يكن ممكناً فليس بموجود ، لأن إمكانه يلازم وجوده ، ولذا قالوا ان كل مايمكن فى حقه تعالى بالامكان العام يجب أن يكون وكذلك قالوا : واجب الوجود بالذات واجب من جميع الجهات . وأما الامكان الخاص فلا يحمل عليه لأنه تبارك وتعالى واجب ، والوجوب والامكان متقابلان .

ومن جملة أدوات الحصر هي (انما) ، ولا شك في ان المتبادر منها حصر المسند في المسند اليه سواء قلنا بأن الكلمة مركبة من إن الاثباتية وما النافية أو لم نقل بذلك

وقلنا بأنها كلمة بسيطة . (وبعبارة اخرى) إذا دخلت على جملة فمفادها إثبات محمول تلك الجملة لموضوعها ونفي سنخ ذلك المحمول عن غير ذلك الموضوع ، فمفادها جملتان مختلفتان في الايجاب والسلب إحداها المنطوق وهي نفس الجملة المدخولة والاخرى المفهوم وهي المدلول الالتزامي لما هو المنطوق بعد دخول إنما عليها ، فقوله تعالى : (إنما وليكم الله ورسوله والذين آمنوا الذين يقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة وهم راكعون) يدل على أن هؤلاء أولياء وغيرهم ليسوا كذلك . نعم المفهوم ليس حكما عقلياً غير قابل للتخصيص . وأما سائر مايفيد الحصر كتقديم ماحقه التأخير أو تعريف المسند اليه إذا كان مبتدءاً كقولهم الكرم في العرب وأمثال ذلك ، فيختلف باختلاف القرائن والمقامات .

وأما العدد واللقب ، فالظاهر أنه لامفهوم لها لأنها من قبيل تعلق الحكم بموضوع خاص ، وليس الحكم المتعلق بها منوطاً بشيء حتى يتمسك باطلاق ذلك الحكم بانتفائه عند انتفاء ذلك الشيء، كما هو الشأن في باب المفاهيم . نعم لايبعد ظهور العدد في المفهوم إذا كان واقعاً في مورد التحديد كالاعداد الواقعة في تحديد المسافة مثلا.

(المقصد الرابع في العام والخاص)

عرف العموم بالسريان وشمول المفهوم لكل مايصلح أن ينطبق عليه والخصوص مايقابل هذا المعنى أي عدم الشمول والسريان إما لكونه جزئياً لايصلح للانطباق على كثيرين ، وإما من جهة أخذه مهملا لم يلاحظ فيه الشمول والسريان ، وإن كان طبيعة كلية ، ولاشك في أن هذين المفهومين من المفاهيم العامة المبينة فلايحتاجان الي التعريف كما هو الشأن في أغلب المفاهيم العامة ، فهذه التعاريف تعاريف لفظية للاشارة الى ماهو محل الكلام ، فأمر عدم طردها أو عكسها ليس بمهم ، ثم إن الشمول والسريان إن كان بالوضع يسمى بالعموم ، وان كان بمقدمات الحكمة يسمى بالاطلاق ، ولذلك يقدم العموم على الاطلاق عند التعارض ، وذلك من جهة أن جريان مقدمات الحكمة حتى يثبت الاطلاق بها موقوف على عدم مايصلح بياناً للتقييد

والعام يصلح للبيانية ، ولا يمكن هذا القول في العكس ، لأن ظهور العام وضعي وليس موقوفاً على شيء (وبعبارة اخرى) ظهور العام فى العموم حيث أنه بالوضع تنجيزي ، وظهور المطلق فى الاطلاق حيث أنه بمقدمات الحكمة تعليقي ، والمقتضي التعليقي لايعارض المقتضي التنجيزي .

ثم ان العموم على ثلاثة أقسام : العموم الاستغراقي ـ وقد يسمى مثل ذلك العام بالعام الاصولي ـ والعموم المجموعي ، والعموم البدلي . والعموم فى الثلاثة بمعنى واحد وهو الشمول والسريان (غاية الأمر) أن الشمول في الاستغراقي لكل فرد فرد بنحو الاستقلال والانفراد ، ولذلك ينحل العام الاصولي الى قضايا متعددة حسب تعدد الأفراد ، ويكون لكل واحدة منها امتثال مستقل وعصيان مستقل ، وفي المجموعي شموله للافراد يكون بنحو الاجتماع ، ولذلك لايكون امتثاله الا باتيان الجميع . وأما العصيان ، فكما أنه يكون بترك الجميع كذلك يحصل بترك أي واحد من الأفراد ، وفي البدلي يكون الشمول بنحو البدلية ، بمعنى أن المكلف في سعة فى تطبيق المأمور به على أي واحد من أفراد ذلك العام ، ولذلك يحصل امتثاله باتيان أي فرد شاء مما هو مأمور به . والعموم البدلي قد يكون مفاد كلمة موضوعة لهذا المعنى ، وذلك مثل كلمة أي كقولك جئني بأي شخص شئت ، وقد يكون من جهة تعلق الحكم بصرف الوجود من الطبيعة ، وهو وإن كان غير قابل للتكرر ، ولكنه قابل للانطباق على أي فرد وأي وجود من وجودات الطبيعة (هذا ماقيل) ولكن الانصاف ان وضع كلمة أي للعموم البدلي في غاية الاشكال ، لاستعمالها كثيراً فى العموم الاستغراقي المسمى بالعام الاصولي بلا عناية أصلا ، كقوله أكرم أي عالم رأيته وصادفته . و (أما الثاني) ـ أي فى مورد تعلق الحكم بصرف الوجود فالظاهر أنه بالاطلاق واجراء مقدمات الحكمة ، وليس من باب العموم لما ذكرنا من أن الفرق بين العموم والاطلاق هو ان الشمول في الأول بالوضع وفى الثاني بمقدمات الحكمة (فالأولى) أن يقال إن اختلاف أنحاء العموم بواسطة اختلاف انحاء الحكم

وتعلقه بالطبيعة المأمور بها ، فان تعلق بصرف الوجود منها تكون النتيجة هي العموم البدلي وأن تعلق بجميع وجودات الطبيعة مقيدة باجتماعها ، فهذا هو العام المجموعي وإن كان تعلقه بها بنحو الانفراد والاستقلال ، فهذا هو العام الاستغراقي .

ثم انه إذا شك في عموم أنه مجموعي أو استغراقي فمقتضى الاطلاق أنه استغراقي لأن الشمول والسريان الى جميع وجودات العام هو المعنى المشترك بينهما ، وانما يختص المجموعي بعناية زائدة وهي لحاظ جميع تلك الوجودات مجتمعة موضوعا للحكم الشرعي فبالنسبة الى الاستغراقي ليس الا شمول الحكم لجميع الأفراد ولازم هذا المعنى هو استقلال كل فرد فى موضوعيته للحكم . نعم لو جاء لحاظ آخر وهو أن مجموع هذه الأفراد موضوع واحد ، فيخرج كل فرد عن الاستقلال ، لكن الاطلاق يدفع هذا اللحاظ الأخير ، فيكون بمقتضى الاطلاق ظاهراً في العموم الاستغراقي . وأما إذا شك في أنه عموم بدلي أو عموم استغراقي فالظاهر انه لا يمكن تعيين أحدهما بالاطلاق ، لأن كل واحد منهما يحتاج الى عناية ليست تلك العناية في الآخر فالعموم البدلي يحتاج الى ملاحظة موضوع الحكم صرف الوجود من الطبيعة ، أو كون المدخول لأداة العموم نكرة والعموم الاستغراقي يحتاج الى ملاحظة موضوع الحكم الطبيعة السارية ، وهما لحاظان مختلفان كل واحد منهما خلاف مقتضى الاطلاق .

ثم إنه لا يتوهم أن ظاهر لفظة (كل) ـ وأمثالها من الفاظ العموم التي هي أسماء ـ هو العموم المجموعي ، لأن العموم الافرادي ـ كما تقدم ـ ملاحظة كل فرد موضوعا للحكم ، فالنظر الى الأفراد لا الى عنوان الكل والجميع وأمثالها (وبعبارة اخرى) لا بدوأن يكون العموم من قبيل المرآة الى ملاحظة الافراد بحيث ينظر به الى الافراد وهذا لا يمكن إلا فيما إذا كان العموم مفاد الهيئة أو غيرها مما هو من قبيل المعاني الحرفية لا مثل الكل ونظائره مما هو منظور استقلالي ، ولذا يقع محكوماً عليه ، فهو وأمثاله مما ينظر فيه مستقلا ويحكم عليه أو به لا أنه غير ملتفت اليه وينظر به الى غيره ، فلابد وان يكون مفاده العموم المجموعي وهو ملاحظة المجموع الذي هو معنى لفظة (كل)

ولفظة (جميع) و(تمام) وامثالها موضوعا واحداً ثم الحكم عليها ، فاذا كانت لفظة (كل) وماهو من قبيلها موضوعا في القضية بما لها من المعنى الاستقلالي وليس هو إلا الجميع والمجموع ، فيكون ظاهراً في العموم المجموعي ، وليس معنى هذه الألفاظ كل فرد فرد حتى يكون المراد منها العموم الاستغراقي ، ودفع هذا التوهم بأنه من الممكن اخذ المعنى الاسمي عنواناً مشيراً الى الآحاد والافراد ، وكان بحيث ينظر به الى تلك الافراد بحيث يكون كل فرد موضوعا مستقلا (وبعبارة اخرى) لامانع من جعل المعنى الاسمي الذي هو ملحوظ مستقل في مرحلة الاستعمال حاكياً عن الافراد لا بما هي مجتمعات ، بل بما أن كل فرد موضوع مستقل للحكم . نعم استعمالها في العام المجموعي ايضا صحيح ، ولكن بعد ملاحظة مجموع تلك الأفراد موضوعا واحداً التي هي ملاحظة زائدة على حكاية هذه الألفاظ عن تلك الافراد وفنائها فيها .

(فصل)

في ان العام المخصص بالمخصص المبين مفهوماً حجة في الباقي سواء كان المخصص متصلا أو منفصلا ، وسواء كان من قبيل الاستثناء أو لم يكن، اما في المخصص المتصل وباب الاستثناء فمن جهة أنه لا ينعقد من أول الأمر ظهور للعام إلا في ماعدا مورد المخصص فدائرة الظهور وما هو الحجة من اول الأمر ضيقة . واما في المخصص المنفصل ، فلانه لايصادم الظهور الذي هو موضوع الحجة ، بل الظهور باق على حاله وكما كان قبل التخصيص . نعم اقوائية ظهور الخاص في الكشف عن المراد لنصوصيته بالنسبة الى عنوان الخاص صارت سبباً لتقديمه على ظهور العام وسلب حجيته في تلك القطعة أي في المقدار الخاص . واما بالنسبة الى ماعدا الخاص فالظهور وحجيته كلاهما باقيان بلا معارض ولا مزاحم (ان قلت) ليس للعام إلا ظهور واحد وهو حكايته وكشفه عن كل مايصلح أن ينطبق عليه . والمفروض ان هذه الدلالة سقطت عن الحجية بواسطة مجيء حجة أقوى على خلافه ، وليست هناك دلالة اخرى تكون حجة في الباقي (قلنا) إن الظهور وان كان واحداً ، ولكن حيث انه يحكي عن

احكام متعددة حسب تعدد الأفراد فالظهور حجة بالنسبة الى جميع هذه الحكايات ، ثم إذا جاء ظهور أقوى بالنسبة الى بعض هذه الحكايات ، واسقط ذلك الظهور بالنسبة الى ذلك البعض عن الحجية ، فذلك لايوجب سقوطه عن الحجية بالنسبة الى ذلك البعض الآخر لأنه بالنسبة اليه لامعارض ولا مزاحم له ، وسقوطه عن الحجيه بالنسبة الى قطعة لايوجب سقوطه عن القطعة الاخرى ، لعدم الملازمة بينهما وعدم توقف دلالته على كل بعض على دلالته على البعض الآخر لامكان وجود المزاحم بالنسبة الى البعض دون البعض الآخر (وبعبارة اخرى) للعام دلالات وحكايات عرضية لايتوقف وجود بعضها أو حجيتها على حجية البعض الآخر . والسر فى ذلك كله أن بناء العقلاء على حجية جميع تلك الدلالات والحكايات في عرض واحد ، لا على توقف حجية بعض على حجية البعض الآخر . هذا إذا كان المخصص مبيناً بحسب المفهوم ، وأما اذا كان مجملا بحسبه ، (فتارة) يكون مردداً بين الأقل والاكثر ، و (اخرى) بين المتباينين ، ففي الأول فرق بين ان يكون متصلا فيسري اجماله الى العام ، وذلك من جهة عدم انعقاد ظهور للعام إلا بعد تمامية الكلام ، فلا يمكن التمسك بالعام للفرد المشكوك الدخول فى الخاص من جهة الشبهة المفهومية ، فاذا شككنا في دخول مرتكب الصغيرة تحت مفهوم العادل من جهة اجمال ذلك المفهوم ودورانه بين الأقل والاكثر ، وكان المخصص متصلا كقوله أكرم العالم العادل ، فلا يمكن التمسك بعموم أكرم العالم لأن ظهوره انعقد في خصوص العالم العادل بواسطة كون المخصص متصلا . والمفروض أنه مشكوك الدخول تحت مفهوم العادل ، وبين ان يكون منفصلا فلا يسري اجماله الى العام بل يمكن التمسك بذلك العموم لدخول الفرد المشكوك فيه وذلك من جهة انعقاد ظهور العام فى العموم وعدم مصادمته بالتخصيص المنفصل فيكون ذلك الظهور حجة إلا فى المقدار الذي جاء ظهور أقوى على خلافه ، والمفروض انه ليس للمخصص ظهور بالنسبة الى الفرد المشكوك فيه فضلا من أن يكون أقوى من ظهور العام و (اخرى) يكون مردداً بين المتباينين في هذه الصورة لافرق بين

المخصص المتصل والمنفصل . وفى كلتا الصورتين يسقط العام عن الحجية بالنسبة الى ذلك المردد بين المتباينين غاية الامر فى المخصص المتصل بواسطة عدم انعقاد ظهور العام الا فيما عدا ذلك المردد بين المتباينين ، وفي المخصص المنفصل بواسطة العلم بخروج ذلك المردد عن تحت حجية العام ، فلا تجري اصالة الظهور والعموم مع العلم بخروج ذلك المردد بين المتباينين عن تحت العام، فلا فرق بين المخصص المتصل والمنفصل في هذه الصورة في عدم إمكان التمسك باصالة العموم لادخال المشتبه والمحتمل تحت حكم العام ، وانما الفرق في وجه عدم التمسك كما عرفت .

(فصل)

في ان العام المخصص حقيقة في الباقي بعد التخصيص اولا ؟ والحق هو الاول ، وذلك من جهة ان الألفاظ موضوعة للماهيات المهملة ، فليس العموم أو الاطلاق من مقتضيات وضع الألفاظ ولذلك اثبات الاطلاق يحتاج الى مقدمات الحكمة والعموم الى اداة أو هيئة وأمثال ذلك ، فلفظ العام مااستعمل الا في تلك الماهية المهملة فما استعمل في خلاف ماوضع له اصلا لاقبل التخصيص ولا بعده ، بل مستعمل ابداً في تلك الماهية المهملة والعموم يكون بدال آخر ، وهكذا القيود الواردة عليها المتصلة أو المنفصلة والمخصصات كذلك لاتخرجها عن كونها تلك الماهية غاية الأمر يكون من قبيل تعدد الدال والمدلول ، فاحد الدالين هو لفظ العام والثاني هو المقيد أو المخصص وأحد المدلولين هو الطبيعة والماهية المهملة والآخر تلك الخصوصيات أو الحالات الواردة على الطبيعة التي تكون مفاد المقيدات والمخصصات. هذا حال نفس لفظ العام الذي نعبر عنه بمدخول اداة العموم . واما في جانب نفس الاداة فأيضا لاتجوز في البين من جهة انها وضعت لشمول الحكم لكل ماأريد مما ينطبق عليه مدخولها ، وسعة انطباق مدخولها او ضيقه لايغير شيئاً من مفاد الاداة فلفظة (كل)- في قولك اكرم كل من في المجلس - تفيد استيعاب الحكم لكل من في المجلس ، ولا يتفاوت الحال بالنسبة الى معنى لفظة (كل) بين ان يكون من فى المجلس

قليلا أو كثيراً ، وكذلك لا يتفاوت بالنسبة الى مفادها ومعناها بين أن يضيق مدخولها بالتقييد أو التخصيص أو لم يضيق بها (وبعبارة اخرى) تضييق المدخول بالتقييد أو التخصيص لاربط له بمفاد أداة العموم وقال صاحب الكفاية (قده) في وجه عدم كون العام المخصص مجازاً أن مناط الحقيقة والمجاز هي الارادة الاستعمالية لا الارادة الجدية ، فاذا استعمل شخص كلمة في معناها الحقيقي ، يكون هذا الاستعمال حقيقة ولو لم يكن مراداً جديا له والعام في المقام لم يستعمل إلا في العموم وإنما التخصيص بلحاظ الارادة الجدية ، فلا يضر بكون اللفظ مستعملا فى معناه الحقيقي الذي هو مدار كون الاستعمال حقيقيا ومناطه (وفيه) أن حقيقة الاستعمال هي ارادة المعنى والقاء اللفظ فانياً فيه ، والارادة فى مقام الاستعمال هي الارادة الواقعية ، وإلا فيكون الكلام صرف لقلقة لسان بدون أن يكون قاصداً لمعناه . والحاصل أنه ليس لنا عند القاء الكلام إرادتان إحداهما الارادة الاستعمالية والاخرى الجدية ، فهذا التوجيه غير وجيه .

وقد ذكرت هنا وجوه اخر مثل أن العام استعمل في العموم بالارادة التمهيدية ليكون توطئة لبيان مخصصه أو أنه استعمل فى العموم ضربا للقاعدة والقانون . وثمرة مثل هذا العموم هو التمسك به في ظرف الشك حتى تجيء حجة أقوى على خلافه فيؤخذ بها ، وكل هذه الوجوه ـ كما ترى ـ غير وجيهة ، فالأحسن ماذكرنا من أن لفظ العام موضوع للماهية المهملة ـ كما ذهب اليه سلطان المحققين (قده) ـ واستعمل فيها أيضا وأداة العموم موضوعة لاستيعاب ماريد من المدخول ، فالمخصص ولو كان منفصلا وكان التخصيص أفراديا لا أنواعيا ، وكان العموم من قبيل القضية الخارجية لا الحقيقية فمع ذلك كله لا يضر التخصيص لا بكون لفظ العام حقيقة في معناه لأنه استعمل في الماهية المهملة حتى بعد التخصيص ، ولا بكون الأداة مستعملة فى معانيها الحقيقية لانها استعملت في عموم ماريد من مدخولها . وهذا هو المعنى الحقيقي لها .

(فصل)

في أنه هل يجوز التمسك بعموم العام في الشبهة المصداقية للمخصص المنفصل المبين مفهوماً أو لا ؟ الحق عدم الجواز لان المخصص بعد ما كان أقوى ظهوراً من العام ، لان شمول العام لمورد المخصص بواسطة اصالة العموم وظهور العام في العموم وأما شمول دليل المخصص لذلك المورد فبالنصوصية ، فظهور العام يسقط عن الحجية في ما ينطبق عليه مفهوم الخاص واقعاً لافيما احرز أنه من مصاديق الخاص فقط ، وذلك من جهة أن الخاص بعد ما كان حجة أقوى من العام فى عنوانه المبين،فعنوان الخاص بمصاديقه الواقعية يخرج عن تحت حكم العام ، والمخصص المنفصل ولو لم يصادم ظهور العام ، لان ظهور الكلام ينعقد بعد تماميته ، والشيء لاينقلب عما هو عليه ، ولكن يصادم حجية ذلك الظهور في ذلك المقدار بمعنى أن حجية ذلك الظهور تسقط في المقدار الواقعي للخاص ، فيخرج كل ماهو مصداق واقعاً للخاص عن تحت حجية ظهور العام واصالة العموم ، فالتمسك بالعموم يحتاج الى احراز عدم كونه من مصاديق الخاص ، لان مصاديقه الواقعية خارجة عن تحت اصالة العموم ، سواء احرزت مصداقيتها أو لم تحرز ، فيكون حال التمسك باصالة العموم في الشبهة المصداقية للمخصص المبين مفهوماً حال التمسك بها في الشبهة المصداقية لنفس العام .

ولا فرق بينهما إلا في أن الشبهة المصداقية للمخصص مشمول لظهور العام ، والشبهة المصداقية لنفس العام ليس مشمولا لذلك الظهور ، لكن المناط في التمسك هو الظهور الحجة وفى تلك المرحلة كلاهما متساويان ، لأن الظهور الذي هو حجة في جانب العام على الفرض هو ماعدا المصاديق الواقعية للخاص ، فالمشكوك فيه على فرض كونه من مصاديقه خارج عن تحت ماهو حجة قطعاً ، ففي ظرف الشك نشك في دخوله تحت ظهور العام بما هو حجة ، فلا يبقى فرق بينهما في الدخول تحت العام بما هو حجة ، وإن كان أحدهما داخلا تحت العام يقيناً ، لكن الدخول تحت العام الذي ليس بحجة مثل عدم الدخول . ولا فرق فيما ذكرنا بين أن يكون العام

أو الخاص من قبيل القضية الحقيقية أو الخارجية أو مختلفين ، وذلك من جهة أن المناط في الجميع واحد ، وهو أن ظهور العام يسقط عن الحجية بالنسبة الى ماهو مصداق واقعي لعنوان المخصص المنفصل المبين مفهوماً . فالتمسك بالظهور الذي ليس بحجة مما لاوجه له .

وأما التمسك لجواز التمسك بالعموم بقاعدة المقتضي والمانع بتقريب أن انطباق عنوان العام على المشكوك فيه مقتض لاثبات حكم العام له وانطباق عنوان الخاص عليه مانع ، فالمقتضي موجود والمانع مشكوك فيه فيؤثر المقتضي أثره لتلك القاعدة. (ففيه) أن جريان تلك القاعدة في المقام ممنوع صغرى وكبرى (أما الأول) فمن جهة أنه من الممكن أن لايكون عنوان الخاص من قبيل المانع لحكم العام . و(أما الثاني) فمن جهة عـــدم دليل على صحة تلك القاعدة بل الدليل يقتضي خلافها ، لأن الشيء لايمكن أن يوجد إلا بعد وجود جميع أجزاء علته التامة إن كانت العلة مركبة ولا يوجد بصرف وجود المقتضي مع عدم وجود الشرائط ، ومع عدم فقد الموانع فالحكم بوجود الشيء لابد وأن يكون فى ظرف إحراز وجود المقتضي وإحراز وجود جميع الشرائط وفقد جميع الموانع ، فمع احتمال وجود المانع ـ على فرض تسليم كون المورد من ذلك القبيل ـ كيف يمكن الحكم بوجود المقتضي إلا أن يكون حكما تعبديا بلحاظ ترتيب الآثار ، وذلك يحتاج الى وجود دليل شرعي أو عقلي عليه ، وليس فى المقام مثل ذلك قطعاً . فظهر من مجموع ماذكرنا عدم جواز التمسك بعموم العام فى الشبهات المصداقية .

وأما حكم المشهور بالضمان فى الشبهة المصداقية فى اليد المشكوك في كونها مأذونة أو عادية ، فليس من جهة التمسك بعموم العام في الشبهة المصداقية ، بل لمكان الأصل المنقح للموضوع أي اصالة عدم مأذونيته ، فيخرج بذلك عن تحت المخصص فيشمله العام وذلك من جهة أن ماهو موضوع الضمان شرعا هو الاستيلاء على مال الغير الذي هو معنى اليد على مال الغير مع عدم كونه مأذوناً فى هذا الاستيلاء أي عدم تحقق الاذن من قبل المالك ، فالموضوع مركب من جزءين : (أحدهما) ـ الاستيلاء والسيطرة

التي هي عبارة اخرى عن اليد و (ثانيها) ـ هو عدم صدور الاذن والاجازة من قبل المالك بمفاد ليس التامة بمعنى عدم وجود الاجازة والاذن من طرف المالك بالنسبة الى هذا التصرف . ولا شك في أن مثل هذا العدم عدم محمولي مسبوق بالعدم الأزلي ، ويجري فيه الأصل بدون شائبة وإشكال .

ثم إنه بناء على ماهو الحق ـ من عدم جواز التمسك بعموم العام في الشبهة المصداقية للمخصص المبين مفهوماً ـ هل يمكن تنقيح موضوع العام وإدخال الفرد المشتبه تحت حكم العام باجراء اصالة عدم كونه من مصاديق الخاص ومعنوناً بعنوانه أو لا ؟ فيه خلاف بين الاعلام ، فقال صاحب الكفاية (قده) بامكان ذلك وصحته وذلك مثل اجراء اصالة عدم كون المرأة قرشية لاثبات أنها ممن تحيض الى خمسين ، بناء على أن حد اليأس وعدم رؤية الحيض في القرشية الى ستين ، وفي غيرها الى خمسين . وأفاد في وجه ذلك أن العام بواسطة التخصيص بالمنفصل لايتعنون بعنوان خاص ، بل يشمل الشيء بكل عنوان تعنون ذلك الشيء به مالم يكن معنوناً بعنوان الخاص الخارج عن تحت حكم العام بواسطة التخصيص إذا كان ذلك الشيء من مصاديق العام ، مثلا العام في المثل المذكور هو قوله ـ ع ـ المرأة ترى الحمرة الى خمسين ، والخاص هو استثناء القرشية أو النبطية أيضا ، فكل مرأة لم تكن معنونة بأحد هذين العنوانين أي القرشية والنبطية تكون داخلة تحت العام ، لأن الخارج فقط هذان العنوانان ، وإلا فالعام يشمل كل من هو من مصاديقه أي تكون مرأة ولم يتحقق بينها وبين القريش أو النبط انتساب إذ لم يحدث التخصيص تضييقاً فى جانب العام أصلا ، ولذلك افراد العام بأي عنوان تعنونوا يشملهم العام إلا إذا كانوا معنونين بعنوان الخاص ، لأن ذلك العنوان خارج عن تحت العام ففي الحقيقة موضوع الحكم مركب من أمرين : (أحدهما) ـ صدق عنوان العام عليه وهو فى المثل المفروض بالوجدان، لأن العنوان هو كل امرأة والمشكوك فيه امرأة و(ثانيها)ـ عدم صدق عنوان الخاص عليه وعدم اندراجه تحته ، وهذا فى المثل المفروض بالأصل

لأن اصالة عدم تحقق الانتساب بينها وبين قريش يثبت عدم اندراجها تحت عنوان الخاص . هذا ما أفاده (وأنت خبير) بأن التخصيص ولو كان بالمنفصل يوجب تعنون العام وتقييده بنقيض ماخرج بالتخصيص عن تحت العام ، وذلك من جهة أن موضوع الحكم بحسب الواقع تابع لملاكه ، والملاك في الموضوع إما مطلق بالنسبة الى الخصوصيات التي يمكن أن ترد عليه أو مقيد بوجودها أو بعدمها ، والاهمال لايمكن في ذلك المقام ، فالمولى الملتفت إذا التفت الى جميع هذه الامور ، فلابد وأن يكون موضوع حكمه إما مطلقاً بالنسبة الى تلك الخصوصيات أو مقيداً بوجودها أو بعدمها ، والاهمال لايجوز لما تقدم ، فاذا القى مطلقا أو عاما ولم يقيد المطلق أولم يخصص العام بالنسبة الى تلك الخصوصيات نستكشف أن الموضوع الواقعي مطلق بالنسبة الى تلك الخصوصيات ونقيضها ، وإذا اخرج خصوصية من تلك الخصوصيات فلا يمكن أن يبقى الموضوع على إطلاقه ، فلا محالة يتقيد بنقيض الخارج ، لأن الاهمال لايجوز والاطلاق ليس على الفرض ، فلا يبقى إلا التقييد بنقيض الخاص الخارج وحيث أن الخارج كان من النعوت الوجودية للموضوع فعدمها الذي يكون نقيضها أيضا يكون نعتاً للموضوع وفي الرتبة المتأخرة عن وجود الموضوع ، كما أن وجوداتها كانت في الرتبة المتأخرة عن الموضوع . لسنا نقول أن العدم حيث أنه في رتبة وجود ذلك النعت بحكم وحدة رتبة النقيضين ووجود النعت متأخر عن وجود المنعوت ومتفرع عليه ، فعدم النعت أيضا متأخر عن وجود المنعوت ، وذلك من جهة أن احد المتحدين في الرتبة إذا كان متأخراً عن شيء لايلزم أن يكون الآخر أيضا كذلك ، لامكان وجود ملاك التقدم والتأخر في أحدهما دون الآخر ، بل مرادنا أن نفس ذلك العدم نعت فيحتاج الى وجود المنعوت. وهذا هو المراد بالعدم النعتي مقابل العدم المحمولي الذي هو في رتبة نفس وجود الشيء ، لأنه نقيضه وبديله فاذا كان جزء موضوع الاثر مثل هذا العدم المتأخر عن جود الشيء الذي نعبر عنه بالعدم النعتي فليس له حالة سابقة ، لأن المفروض فيما إذا كان العرض من لوازم الوجود

وعدم إمكان انفكاك الذات عنه مثل القرشية بالنسبة الى المرأة ومخالفة الكتاب بالنسبة الى الشرط ، فالذات والموضوع من أول زمان وجوده إما متلبس بهذا العرض الى الأبد أو غير متلبس به أيضاً الى الأبد ، واستصحاب العدم المحمولي الأزلي بالنسبة اليه يكون من الاصل المثبت .

(لايقال) إخراج خصوصية من تلك الخصوصيات عن تحت العام ليس معناه اتصاف العام بعدم تلك الخصوصية حتى لاتكون له حالة سابقة متيقنة ، بل معناه عدم اتصاف العام بتلك الخصوصية ، وعدم الاتصاف ـ كما أنه قد يكون مع وجود الموضوع لعدم المحمول كذلك ـ قد يكون مع عدم الموضوع ، وذلك من جهة أن الاتصاف قائم بالطرفين ، ومع انعدام أي واحد منها أي الموضوع أو المحمول ينعدم .

(لأنا نقول) ليس المراد من الاتصاف الا عروض خصوصية خارجة عن الذات وطروها عليها . والمفروض ـ كما بينا ـ أن العام بعد التخصيص لا إطلاق له بالنسبة الى الخصوصية الخارجة ولا إهمال له بالنسبة اليها أيضا ، فلابد وأن يكون مقيداً بالنسبة اليها . ومعلوم أنه ليس التقييد بوجودها لأنه خلاف صريح مضمون الخاص ، فلا محالة يكون التقييد بعدمها . وهذا معنى اتصاف العام بعدم تلك الخصوصية .

فظهر من مجموع ما ذكرنا أن استصحاب العدم النعتي في تلك الموارد ليست له حالة سابقة متيقنة ، واستصحاب العدم الأزلي المحمولي لاثبات ذلك العدم النعتي الذي هو جزء موضوع للاثر مثبت (وبعبارة اخرى) ليس معنى اتصاف العام بعدم الخاص إلا تقيدة بذلك العدم ، وإذا أثبتنا أنه لا إطلاق ولا إهمال في البين والتقييد بالوجود لا معنى له مع وجود دليل الخاص لأنه مناقض له ، فلا يبقى إلا التقيد بالعدم وليس الاتصاف بالعدم من جهة كونه نقيض الاتصاف بالوجود ، لان نقيض

الاتصاف بالوجود عدم الاتصاف به لا الاتصاف بالعدم ، بل لما ذكرنا من أن الملاك في لب الواقع إما مطلق أو مقيد بوجود عنوان الخاص أو بعدمه ، ولا يجوز الاهمال . والاطلاق والتقييد بوجود الخاص لا يمكن ، لانه مناقض للتخصيص ، فلا يبقى إلا التقيد بعدم ذلك العنوان ، فلا يمكن عدم التقيد بعدم ذلك العنوان الخاص ، وإلا فلابد وأن يكون العام مطلقاً بالنسبة اليه ، لأنا لانعني من الاطلاق إلا عدم تقيده بوجود خصوصية من الخصوصيات الطارئة عليه وعدم تقيده بعدمها أيضا بشرط أن يكون المحل قابلا للتقييد . والمفروض في المقام عدم تقيد العام بوجود عنوان الخاص قطعاً ، فلو لم يكن مقيداً بعدمه لزم أن يكون مطلقاً . والمفروض أنه ليس بمطلق فلابد وأن يكون مقيداً بعدم تلك الخصوصية ، وهو عين الاتصاف بالعدم وهذا هو المراد من قولهم أن الخاص يوجب تعنون العام بعنوان عدم الخاص .

هذا كله أذا كان المخصص لفظياً . وأما إذا كان لبياً كالاجماع ودليل العقل ، فربما يقال بجواز التمسك في المصداق المشتبه إلا إذا كان ذلك الدليل اللبي ـ كالقرينة المتصلة ـ مانعاً عن انعقاد ظهور العام في العموم ، مثلا لو قال أكرم جيراني وحكم العقل أو قام إجماع على عدم وجوب إكرام أعدائه ، فان كان ذلك الدليل العقلي أو الاجماع مانعاً عن انعقاد ظهور العام أي قوله أكرم كل واحد من جيراني في العموم حتى بالنسبة الى أعدائه ، فليس هناك عموم حتى يتمسك به في مورد الشك وأما إن لم يكن كذلك إي لم يكن كالتقييد بالمتصل مانعاً عن انعقاد الظهور بل انعقد الظهور في العموم ، فاصالة الظهور حجة الا فيما إذا قطع بالخروج عن تحت العام وأنه ليس بمراد ، ففي المصداق المشتبه حيث أنه لاقطع بالخروج لامانع من شمول اصالة العموم له ، وذلك الظهور حجة بالنسبة الية . ولكن التحقيق أنه لا فرق بين المخصص اللفظي واللبي في تقييد حجية العام بما عدا الخاص ، لما ذكرنا من أنه بعد خروج الخاص عن تحت العام بواسطة دليل لفظي أو لبي ، فالعام بالنسبة الى ذلك العنوان

لايمكن أن يكون مطلقا ولا مهملا ولا مقيداً بوجوده ، فلابد وأن يكون مقيداً بعدمه ، فاذا استكشفنا من المخصص اللبي مثل المخصص اللفظي ان المراد الواقعي من العام مقيد بعدم كونه من مصاديق الخاص ، فلابد من احراز هذا العنوان حتى يكون مشمولا لحكم العام ، ومـــع الشك في المصداق لايمكن إحراز ذلك العنوان إلا بالاصل الموضوعي كما تقدم ، فالمخصص اللبي إذا كان من قبيل العقل الضروري بحيث كان مانعاً عن انعقاد الظهور فى العموم يكون حاله حال المخصص اللفظي المتصل ، وإذا لم يكن كـذلك وانعقد ظهور العام في العموم ، يكون حاله حال المخصص اللفظي المنفصل ، فلم يبق فرق بين المخصص اللفظي واللبي أصلا فى عدم جواز التمسك بالعموم في الشبهات المصداقية للمخصص ، وذلك لعدم انطباق المقيد بقيد على فاقد ذلك القيد فاذا شككنا فى مصداقيته للخاص نشك فى وجود ذلك القيد الذي يكون العام مقيداً به ، ولابد فى مشموليته لحكم العام في مقام الاثبات من احراز انطباق العام عليه بقيوده وجميع الخصوصيات المأخوذة فيه ، نعم لو كان الدليل اللبي المخصص للعموم من جهة ادراك العقل عدم وجود ملاك حكم العام فى بعض أفراده أو أصنافه ، كما في قوله ـ ع ـ : « لعن الله بني امية قاطبة » فان العقل بعد ماأدرك أن ملاك اللعن ـ وهو بغض أهل البيت ـ ليس في المؤمن منهم ، فلا محالة يخصص العام بما عدا المؤمن منهم ، ولـكن ليس ذلك من جهة تقييد العام بعدم كونه مؤمناً . والسر فى ذلك أن كون موضوع الحـكم ذا ملاك أو عدم كونه ذا ملاك ليس من وظيفة العبد ، بل تشخيصه يكون من وظائف المولى ، فاذا ألقى حكما بصورة العموم نستكشف وجود الملاك في الجميع إلا مع القطع بعدم وجود الملاك في بعض الموارد ، فيكون خارجا عن تحت عموم حكم العام قطعاً . وأما مـــع الشك فى وجود الملاك في بعضهم من جهة الشك في ايمانه فى المثل المتقدم مثلا ، فنستكشف من عموم الحكم وجود الملاك فى ذلك الفرد المشكوك فيه ونقول بأنه ليس بمؤمن فيشمله اللعن . والسر فى ذلك هو ما ذكرنا من أن تشخيص وجود الملاك في جميع أفراد موضوع

حكمه بيد الحاكم والمولى لا بيد العبد والمكلف ، فنفس القاء حكمه ـ بصورة العموم مع عدم ورود مخصص من قبله لا متصلا ولا منفصلا يبين مراده ـ يكون دليلا وأمارة على أنه استكشف الملاك في الجميع ، ففي مورد الشك في وجود الملاك ، تلك الامارة على وجود الملاك موجودة . نعم في مورد القطع بعدم وجود الملاك كما اذا قطع بايمان بعضهم لا معنى لدعوى وجود الامارة اذ الامارة مع القطع بالخلاف لا معنى لها.

والحاصل أن المناط في عدم جواز التمسك هو تقييد العام بنقيض المخصص من دون فرق في ذلك بين أن يكون المخصص لفظياً أو لبياً ، والتخصيص أنواعياً أو أفراديا ، والعام والمخصص يكون بنحو القضية الخارجية أو الحقيقية كانا متفقين في ذلك أو مختلفين بأن يكون أحدهما أي العام أو الخاص قضية حقيقية مثلا ، والآخر قضية خارجية . وقد تقدم تفصيل ذلك ووجهه فلا نعيد . وأما لو لم يكن المخصص اللبي ـ سواء كان من قبيل العقل الضروري أو النظري أو الاجماع ـ موجباً لتقييد العام بنقيض عنوان الخاص كباب الملاكات التي تشخيصها بيد المولى والآمر لا العبد والمكلف ، فلا مانع من التمسك بعموم العام لادخال الفرد المشتبه من جهة الشبهة المصداقية فى حكم العام واستكشاف الملاك من نفس العموم . هذا كله مع العلم بأن المخصص اللبي من أي القسمين . أما لو شك في ذلك وكان المخصص فى حد نفسه صالحا لكلا الأمرين بمعنى صلاحيته لان يكون من قيود العام ويكون أمر تشخيصه بيد العبد والمكلف وأن يكون من قبيل الملاكات ويكون أمر تشخيصه بيد المولى والآمر ، فقد فرق شيخنا الاستاذ (قده) في هذه الصورة بين أن يكون المخصص من قبيل العقل الضروري حتى يكون من قبيل القرائن المتصلة بالكلام وموجباً لعدم انعقاد الظهور من أول الامر الا فيما عدا الخاص ، فقال بعدم جواز التمسك لو كان هكذا وذلك من جهة احتفاف الكلام بما يصلح للقرينية . ومعلوم أن مثل هذا مانع عن انعقاد الظهور في العموم ، فلا عموم حتى يتمسك به ، وبين أن لا يكون كذلك بأن كان المخصص إجماعا أو عقلا نظريا ، ففي هذه الصورة قال

بجواز التمسك مستنداً الى أن ظهور العام في العموم قد انعقد ، وذلك الظهور حجة مالم تقم حجة أقوى على خلافه . ولا يعتنى بصرف احتمال الخروج عن تحت العام ، فان مورد اصالة العموم هو احتمال خروج هذا الفرد أو هذا الصنف عن تحت حكم العام.

(فصل)

في أنه لايجوز العمل باصالة العموم واصالة الاطلاق إلا بعد الفحص عن المخصص والمقيد ، كما أنه لايجوز أيضا العمل بالاصول العملية إلا بعد الفحص عن الدليل وعدم الظفر به . نعم هناك فرق بين البابين وهو أن الفحص في باب الاصول العملية دخيل في موضوع حجيتها ، لأنها وظائف عملية جعلت للمجتهد الشاك المتحير في الحكم الشرعي بعد الفحص عن الدليل واليأس عن الظفر به ، فقبل الفحص لاحجة في البين وإلا يلزم وجود الحكم بدون موضوع . وأما الفحص هنا فهو عما يكون معارضا ومزاحما للحجة ، ومن جهة أنه أقوى يقدم عليه ، فاقتضاء الحجية هنا موجود ، وانما الفحص يكون عن المانع . وأما في باب الاصول العملية فحيث ان الموضوع اخذ فيه الفحص ، فقبل الفحص لاشيء في البين أصلا وعلى كل حال الدليل ـ ههنا على عدم جواز الاخذ بالعموم قبل الفحص عن المخصص ـ أمران ، لأنهم وان استدلوا بالاجماع أيضاً الا أنه مع وجود هذين الأمرين واستناد المجمعين اليها لايبقى اعتبار لذلك الاجماع :

(الأول) ـ العلم الاجمالي بوجود مقيدات ومخصصات لتلك الاطلاقات والعمومات في جملة من الآيات والأخبار المعتبرة الموجودة في الكتب التي بأيدينا التي ثبت اعتبارها وحجيتها ، ولا شك في أنه مع مثل هذا العلم لايمكن الأخذ بجميع هذه العمومات وهذه الاطلاقات أيضا الا بعد الفحص عن تلك المخصصات والمقيدات، كما أن العلم الاجمالي بوجود امارات وحجج بين تلك الأخبار والآيات مانع أيضا عن الرجوع الى الاصول العملية ، وذلك من جهة أن معنى الأخذ بتلك العمومات مع العلم بوجود المخصصات بين الحجج التي بأيدينا هو طرح الحجة وعدم الاعتناء بها

من غير علة ، كما أن معنى الرجوع الى الاصول العملية ـ قبل الفحص مع العلم بوجود حجج معتبرة في مواردها ـ هو عدم الاعتناء بتلك الحجج والامارات هذا مضافا الى ماذكرنا من الفرق بين البابين ، وهو أن موضوع الاصول العملية مأخوذ فيه اليأس عن الظفر بالدليل بعد الفحص .

(الثاني) ـ كون هذه العمومات فى معرض التخصيص ، فان بناء الشارع غالباً على ذكر العام بصورة العموم أولاً ، ثم إخراج الافراد أوالأصناف غيرالمرادة بالمخصص المنفصل ، ولذلك ترى أن العموم فى الكتاب العزيز أو في السنة النبوية أو أحد الأئمة المتقدم زماناً ، والمخصص يصدر عن لسان أحد الأئمة المتأخر زمانا صلوات الله عليهم أجمعين ، وإذا كان الأمر كذلك ، فلا تجري اصالة العموم أو اصالة الاطلاق ، من جهة أن هذه اصول عقلائية ومدرك حجيتها هو بناء العقلاء وسيرتهم في محاوراتهم ، ولايمكن إثبات مثل هذه السيرة والبناء فى مثل المقام أي فيما إذا كان العام فى معرض التخصيص وكان دأب المتكلم وديدنه بيان مراده بالمخصصات والمقيدات المنفصلة ، بل يمكن دعوى استقرار بنائهم وسيرتهم على العدم (وبعبارة اخرى) لايحصل الوثوق والاطمئنان بارادة العموم بعد ما كان من دأبه وعادته بيان مراده بالمخصصات المنفصلة . والاصول العقلائية ـ كاصالةالعموم والاطلاق ـ ليست اصولا تعبدية ، بل إنما يعملون بها من باب الوثوق والاطمئنان ولو نوعيا ، وبعد الفحص فيما بايدينا من الحجج وعدم العثور على المخصص والمقيد يحصل ذلك الوثوق والاطمئنان ، وأيضا بعد الفحص وعدم العثور على المخصص أو المقيد يعلم بخروج ذلك المورد عن أطراف المعلوم بالاجمال من جهة أن العلم تعلق بوجود المخصصات والمقيدات بالنسبة الى العمومات والاطلاقات فيما بأيدينا من الحجج فاذا تحقق الفحص بالنسبة الى عموم أو اطلاق ولم يوجد المخصص والمقيد فيحصل الاطمئنان بخروج هذا العام أو هذا الاطلاق مثلا عن دائرة ذلك العلم الاجمالى من أول الأمر ، وإلا لو كان لبان .

و (أما مايقال) من حصول الانحلال حقيقة أو حكما بالظفر بالمقدار المعلوم بالاجمال من المخصصات والمقيدات ، فلا يلزم الفحص فيما زاد ، مع أن بناء الفقهاء على لزوم الفحص فى جميع العمومات والاطلاقات من الطهارات الى الديات (ففيه) أن ذلك فيما إذا لم يكن المعلوم بالاجمال منجزاً بعنوان آخر غير عنوان الكمية ، وهو في المقام كونه فى الكتب المعتبرة وفيما بأيدينا من الحجج ، فالانحلال باعتبار الكمية لاينافي تأثير العلم بعنوان كون معلومه في الحجج التي بأيدينا ، واعتبر ذلك ممن يعلم أن جميع ديونه مكتوبة فى دفتره ، فيتنجز عليه بهذا العنوان ، فلو علم بمقدار من ذلك الدين وشك فى الزائد فهذا وإن كان يوجب الانحلال من حيث الكمية ، ولكن يبقى التنجز فى المحتملات من حيث ذلك العنوان الآخر أعني وجود كل واحد من الديون في مجموع مكتوبات هذا الدفتر في مانحن فيه كما أنه يعلم مثلا بوجود مائة مخصص ومقيد لهذه العمومات والاطلاقات ويحتمل الزيادة كذلك يعلم بوجود مخصصات لهذه العمومات والمقيدات لهذه المطلقات في الكتب المعتبرة التي بأيدينا المنتشرة فى الأبواب من الطهارات الى الديات ، ومقتضى هذا العلم الاجمالي هولزوم الفحص عن جميع موارد احتمال وجود المخصص فى جميع الأبواب من الطهارات الى الديات حتى يحصل له الوثوق والاطمئنان بعدم وجوده بالنسبة الى ذلك العام الذي يريد أن يعمل به ، لما ذكرنا من كون اصالة العموم أصلا عقلائياً جريانها منوط بالاطمئنان والوثوق بعدم وجود المخصص ، ولو لم تكن أتعاب جمع كثير من أعاظم المحدثين جزاهم الله عن أهل العلم خير الجزاء، وتبويبهم الابواب حسب ترتيب الكتب الفقهية، وضبط كل حديث ورواية راجعة الى باب ومسألة فى ذلك الباب وتلك المسألة لوجب على كل مجتهد فحص جميع كتب الحديث لكل عام أو مطلق أراد أن يفتي على طبقه . ولا يخفى مافى هذا الأمر من الصعوبة والاشكال .

وقد ظهر مماذكرنا أن مقدار لزوم الفحص هو الى حصول الوثوق والاطمئنان بعدم وجود المخصص أو المقيد لهذا العام أو لهذا المطلق ، لأنهما المدار في جريان

الاصول العقلائية وسيرتهم ، فلا يحتاج الى حصول العلم بالعدم ، لما ذكرنا مع أن لزوم تحصيل العلم بالعدم لا يخلو عن العسر الشديد ، كما أن مطلق الظن بالعدم أيضا لا يفيد ولا دليل على اعتباره ، لأن المناط والميزان في جريان الاصول العقلائية وبنائهم هو ماذكرنا من حصول الوثوق والاطمئنان لا مطلق الظن بالعدم كما ربما يتوهم .

(لايقال) إن العلم بوجود المخصصات والمقيدات فيما بأيدينا من الكتب المعتبرة أيضاً يدور أمره بين الأقل والاكثر ، فينحل بالظفر بالمقدار الأقل المتيقن ، فيعود الاشكال ، (لأنا نقول) : إن مناط تنجز المحتملات في هذا العلم هو وجود المحتمل في الكتب المعتبرة ، فلا يرتفع تأثير هذا العلم إلا بالاطمئنان بعدمه في تلك الكتب ، وفيما بأيدينا من الحجج والأدلة .

(فصل)

في أن الخطابات الشفاهية هل تختص بالحاضرين في مجلس التخاطب ولا تشمل الغائبين فضلا عن المعدومين أولا ؟ قولان : الحق هـو الثاني ، وهنا تفصيل ، وهو الفرق بين أن يكون الخطاب أي دليل الحكم مشتملا على أداة الخطاب فلا يشمل أو لا ، بل كان بصورة ثبوت حكم كلي لعامة المكلفين كقوله تعالى : (. . . ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا . . .) فيشمل حتى المعدومين ، ولـكن الأصح خروج الفرض الأخير عن محل النزاع ، لان ثبوت الحكم الكلي لطبيعة المكلفين مما لا إشكال فيه ، وشمول الطبيعة لجميع ما يمكن أن ينطبق عليه ويكون من أفراده أيضا كـذلك ، لان نسبة الكلي والطبيعة الى الافراد الموجودة والمعدومة والحاضرة والغائبة على حد سواء ، فاذا ورد الحكم عليها بوجودها الساري يسري الى المعدومين فضلا عن الغائبين بدون شك وارتياب .

فعمدة الكلام في المقام وما هو محل البحث والنقض والابرام هو أن الخطاب هل يمكن توجيهه عقلا الى الغائبين بل المعدومين أولا ؟ وعلى تقدير إمكان ذلك عقلا هل يصح استعمال أدوات الخطاب في ذلك وضعاً أو يكون استعمالا عنائياً مجازيا أو

لايصح ذلك حتى ولو على نحو العنايه والمجاز ؟ (فنقول) أما مسألة توجيه الخطاب نحو المعدومين فضلا عن الغائبين فأمر ممكن معقول ، والخطاب سواء كان مفاد الهيئة أو كان مفاد الحرف وإن كان يحتاج الى مخاطب ، ولكن لايلزم أن يكون شخصاً خارجياً وموجوداً في الخارج ، كما أنه لايجب ان يكون قابلا للتخاطب والمفاهمة ويكون من ذوي العقول ، بل فرض وجوده وادعاء حضوره وشعوره يكفي في ذلك ، كما أنه فى قوله (ايا جبلي نعمان) أو قوله (اسرب القطا هل من يعير جناحه) فرض الشعور وخاطب غير ذوي العقول . وأما مسألة صحة استعمال أدوات الخطاب وأنه على تقدير الصحة هل هو على نحو الحقيقة أو على نحو المجاز ، فالظاهر ـ كما تقدم فى المعنى الحرفي ـ وضعها للنسب الخطابية التي بين المتكلم والمخاطب وكون المخاطب موجوداً خارجياً أو كان مفروض الوجود، وهكذا بالنسبة الى الحضور والشعور يكونان حاصلين بالفعل أو بفرض وجودهما، لادخل لماذكر بصحة استعمال أدوات الخطاب أو كون استعمالها حقيقياً أو مجازيا ، لانها على كل حال وتقدير من هذه التقادير تستعمل في تلك النسبة وهذه الامور لاتغير شيئاً من طرف استعمال تلك الادوات أصلا.

ثم إنهم ذكروا لهذا البحث والنزاع ثمرات : (احسنها) ـ هو أنه بناء على الشمول للغائبين والمعدومين لا نحتاج فى اثبات ذلك الحكم الملقى الى المكلفين بصورة الخطاب الى دليل الاشتراك الثابت بالاجماع والضرورة ، بل يكون ثابتاً لكلتا الطائفتين أي الغائبين والمعدومين بنفس ذلك الدليل (لايقال) إن هذا الحكم ثابت لهما على كل حال إما بدليل الاشتراك وإما بنفس ذلك الدليل ، فلا فرق بين أن يقال بالشمول أو يقال بعدمه (لانا نقول) ـ إن ماقام عليه الاجماع من الاشتراك منحصر في متحد الصنف واما في غير متحد الصنف فلم يثبت إجماع أصلا . والمراد من متحد الصنف هو أن يكون غير الحاضرين من الغائبين والمعدومين واجدين لكل ماكان الحاضرون واجدين له من الخصوصيات التي يحتمل دخلها فى الحكم ، ومقابل ذلك مختلف الصنف والمراد به مقابل هذا المعنى ، وهو أن لايكون غير الحاضرين واجدين لجميع تلك

الخصوصيات الكائنة في الحاضرين التي يحتمل دخلها في الحكم ، وبناء على ذلك لو احتملنا دخل خصوصية الحضور أو الوجود في ذلك الزمان أو في ذلك البلد في الحكم فلا يمكن إثبات ذلك الحكم للغائبين والمعدومين بدليل الاشتراك ، لعدم الاتحاد في الصنف . وأما لو قلنا بشمول نفس دليل ذلك الحكم لهم فيشملهم ولا يحتاج الى دليل الاشتراك حتى يستشكل بعدم اتحادهما في الصنف . وهذه ثمرة مهمة لهذه المسألة ومع وجود مثلها لا يبقى مجال للقول بأنه لا ثمرة لهذه المسألة .

ثم إنه لا فرق فيما ذكرنا من إمكان توجيه الخطاب الى الغائب والمعدوم وغير ذوي الشعور بعد فرض حضوره ووجوده وشعوره بين أن يكون جعل الاحكام على نحو القضايا الحقيقية أو يكون على نحو القضايا الخارجية ، لانه على فرض تسليم جعلها على نحو القضايا الخارجية أي ورود الحكم على الاشخاص الموجودين في الخارج ويكون موضوعه نفس الاشخاص ، فيمكن أيضا فرض وجودهم وتوجيه الخطاب اليهم ادعاءاً . (اللهم) إلا أن يقال بأن فرض وجودهم مناف مع كون القضية خارجية ، لان القضية الخارجية كما تقدم الكلام فيه في الواجب المشروط هو ورود الحكم على الاشخاص الموجودين فعلا في الخارج ، لا على الاشخاص ولو كان توجيه الخطاب اليهم بفرض وجودهم .

(فصل)

لو تعقب العام بضمير يرجع الى بعض أفراده ، مثل قوله تعالى : (والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء ولا يحل لهن أن يكتمن ما خلق الله في أرحامهن) الى قوله تعالى : (وبعولتهن أحق بردهن) ولا شك في ان ضمير بعولتهن يرجع الى بعض أفراد المطلقات وهن الرجعيات لا عموم المطلقات ، فيدور الامر بين الاستخدام أو التخصيص ، لانه إن اريد من المرجع عموم المطلقات فذلك استخدام ، لانه اريد من المرجع معنى وهو عموم المطلقات ومن الضمير معنى آخر وهو خصوص الرجعيات وإن اريد من المرجع خصوص الرجعيات فهذا هو التخصيص ، ولا يخلو الامر

من أحد هذين . ولا شك فى أن التخصيص والاستخدام كلاهما خلاف الظاهر ومخالفان للاصل العقلائي أي اصالة العموم واصالة عدم الاستخدام ، فيتعارض الاصلان ويتساقطان إذا لم يكن مرجح لاحدهما فى البين . ونتيجته الشك فى ثبوت هذه الاحكام المذكورة في الآية الشريفة لغير الرجعيات ، فلابد من الرجوع الى الاصول العملية فى غيرها . ولكن هذا التعارض والتساقط فرع أن تكون إرادة العموم من العام فى حد نفسها مع إرادة الخصوص باعتبار كونه مرجعاً للضمير موجبة لاستعماله في معنيين حتى يكون بهذا الاعتبار من قبيل الاستخدام الذي هو خلاف الاصل . واما لو لم يكن كذلك أي لم تكن إرادة العموم باعتبار موضوعيته لبعض الاحكام والخصوص بالنسبة الى البعض الآخر موجبة لتعدد المعنى وتغيره ، كما تقدم أن اللفظ دائما يستعمل فى معنى واحد وهي الماهية المهملة والقيود والخصوصيات الواردة عليه تستفاد من دال آخر ، فليس في البين معنيين حتى يكون استخدام فتجري اصالة عدمه ، وتعارض اصالة العموم (وبعبارة اخرى) إرادة خصوص الرجعيات من المطلقات باعتبار كونه مرجعاً للضمير لا يوجب استعمال لفظ المطلقات في معنى آخر غير ذلك المعنى العام ، بل المعنى المستعمل فيه اللفظ فى كلتا الصورتين واحد ، فلا استخدام في البين أصلا حتى تعارض اصالة عدمه اصالة العموم .

نعم بناء على مسلك من يقول بأن التخصيص يوجب مجازية استعمال العام فى في الباقي يكون مانحن فيه أيضا من قبيل الاستخدام ، لانه حينئذ يكون معنى العام باعتبار كونه مرجعاً معنى مجازيا ، وباعتبار ارادة العموم يكون معناه معنى حقيقياً ، فينطبق عليه تعريف الاستخدام . هذا مع أن إحراز بناء من العقلاء على اتحاد المرجع من حيث المعنى مع مااريد من الضمير مع معلومية مااريد من الضمير في غاية الاشكال . نعم لو كان المراد من الضمير مشكوكا فيه والمراد من المرجع معلوماً ، فلا يبعد دعوى اتحادهما ، لبناء العقلاء على ذلك ، وهذا هو المراد من اصالة عدم الاستخدام عندهم . نعم اتصال مثل هذا الضمير بالعام ربما

يكون مانعاً عن انعقاد ظهور العام في العموم . وهذا لاربط له باصالة عدم الاستخدام بل من جهة عدم بناء العقلاء على اجراء اصالة العموم مع وجود مايصلح للقرينية متصلا بالعام وفي كلام واحد .

(فصل)

في الاستثناء المتعقب بجمل متعددة ، كقوله تعالى : (والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا بأربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة * ولا تقبلوا لهم شهادة أبداً واولئك هم الفاسقون إلا الذين تابوا...) اختلفوا فى أنه هل يرجع الى الجميع ،أو الى خصوص الجملة الاخير ، أو لاظهور له فى شيء منها بل رجوعه الى كل واحد من تلك الجمل يحتاج الى قرينة ، أو التفصيل بين أن تكون الجمل السابقة مذكوراً فيها الموضوع والمحمول جميعاً ، كقوله أكرم العلماء وضيف السادات ووقر الكبار إلا الفساق منهم ، فالى خصوص الأخيرة ، وبين أن لايكون كذلك بل يكون الموضوع فقط مذكوراً دون المحمول ، كقوله أكرم العلماء والسادات والكبار إلا الفساق منهم ، فيرجع الى الجميع ، وهذا التفصيل ذهب اليه شيخنا الاستاذ (قده) ونظره في هذا التفصيل الى أن الاستثناء المتصل الذي هو الأصل في باب الاستثناء يكون المستثنى خارجا بواسطة الاستثناء عن الموضوع أي المسند اليه الحكم المذكور ، والمستثنى المنقطع أيضاً يكون خارجا عنه ، غاية الأمر خروجا عنائياً حكمياً لاحقيقياً فاذا تكرر الموضوع والمسند اليه واعيد فى الجملة الأخيرة فيأخذ الاستثناء محله لأنه المتيقن فى الرجوع اليه . وليس هناك مايدل على رجوعه بعد ذلك الى سائر الجمل لامن باب لزوم استعمال اللفظ فى أكثر من معنى واحد ، كما توهم ، بل من جهة عدم وجود مايدل على عدم حجية سائر الجمل في العموم إلا توهم وجود مايصلح للقرينية في المقام وهو الاستثناء ، وهو لايصلح لذلك ، لأنه بعد ما كانت الجملة الأخيرة مشتملة على الموضوع والمحمول واخذ الاستثناء محله فليس هناك شيء آخر يكون موجباً لتضييق الموضوعات بالنسبة الى الحكم المذكور في القضية . هذا غاية مايمكن

أن يقال فى توجيه كلامه (زيد في علو مقامه) كما أنه ـ قدس سره ـ أيضاً أشار الى بعض ذلك .

(وأنت خبير) بأن هذا الاستثناء يصلح للرجوع الى الجميع بحيث لو علمنا أن المتكلم أراد الاستثناء من الجميع لايلزم منه خلاف أصل أو ارتكاب تجوز وعناية وأمثال ذلك من تقدير واضمار وغيره ، ومع وجود مثل ذلك كيف يمكن إجراء اصالة العموم ، وهل للعقلاء بناء على عدم المخصص مع وجود مايصلح للمخصصية ؟ فيه إشكال نعم لاننكر أن في بعض الموارد بحسب المتفاهم العرفي يكون المرجع خصوص الجملة الأخيرة أو الجميع لقرائن حالية أو مقالية أو لجهة اخرى ، ولكنه خارج عن محل الكلام . ولا فرق فيما ذكرنا بين أن يكون الاستثناء بواسطة حرف الاستثناء مثل إلا أو بواسطة الاسم مثل سوى وغير وامثال ذلك ، وإن قلنا بأن الوضع والموضوع له فى الحروف خاص ، وذلك من جهة أن تعدد المخرج لايلزم منه تعدد الاخراج ، بل يمكن إخراج المستثنى من تحت العناوين المتعددة باخراج واحد، فاذا قال أكرم العلماء والزهاد والسادات إلا النحويين منهم وقصد اخراج النحويين من الجميع أو من خصوص العلماء مثلا لايقع تفاوت فى مفاد إلا أصلا ، لأنها أبداً تستعمل فى اخراج مابعدها عن حكم ماقبلها ، وليس فى البين الا اخراج واحد عن جميع تلك الجمل المتعددة . هذا مضافا الى أن الوضع والموضوع له فيها مثل الاسماء عام ، فلا يلزم استعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد ، بتوهم أن اخراجه من كل واحد من الجمل معنى غير اخراجه من الجملة الاخرى . نعم لو كان هناك المسمى بزيد مثلا شخصين أحدهما مثلا زيد بن عمرو ، والآخر زيد بن بكر ، ويريد اخراج زيد بن عمرو مثلا عن تحت موضوع جملة ، وزيد بن بكر عن جملة اخرى فقوله أكرم العلماء والسادات الا زيداً يكون من استعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد اذا أراد اخراج زيد بن عمرو وزيد بن بكر كليهما ، الا أن يريد المسمى بزيد حتى يكون مفهوماً جامعاً بين زيد بن عمرو وزيد بن بكر ، ولكن ليس من جهة مفاد

أداة الاستثناء ، بل من جهة ارادة معنيين من مدخولها أعني زيداً اذا لم يرد به المسمى بزيد .

(فصل)

اختلفوا في جواز تخصيص العمومات الواردة في الكتاب أو السنة بالمفهوم المخالف بعد اتفاقهم على جوازه بالمفهوم الموافق سواء كان المفهوم الموافق باعتبار القطع بأولوية الملاك فيه مثل أكرم خدام العلماء ، فانه يدل على إكرام نفس العلماء بالفحوى ، أو كان من جهة أن تعلق الحكم بالمنطوق باعتبار أنه فرد خفي من جامع مثل قوله تعالى: (ولا تقل لهما اف) أي لا تؤذها .

(والتحقيق) أن يقال : إن المفهوم إذا كان بينه وبين العام العموم والخصوص المطلق بحيث يجمع العرف بينهما بحمل العام على الخاص ولا يرى تعارضا بينهما ، فلا ينبغي الشك في تخصيصها به ، لأنه لافرق بين المفهوم والمنطوق الا في أن المفهوم مدلول التزامي والمنطوق مدلول مطابقي أو تضمني . والمفروض انه لافرق في مقام الحجية بين الأقسام الثلاثة من الدلالات وكلها معتبرة ، فكما أنه لو كان هناك خاص معتبر من حيث السند من قسم المنطوق يقدم على العام الكتابي ، فكذلك لو كان من قسم المفهوم . وأما لو كان بينهما العموم والخصوص من وجه وكان التعارض مستقراً بينهما، فحينئذ لابد وأن ينظر الى ظهور العام في العموم أنه هل هو بالوضع أو بمقدمات الحكمة ، وأيضاً الى ظهور القضية في المفهوم وأنه بالوضع أو بمقدمات الحكمة ، ففي صورة اختلافهما وضعاً وإطلاقا لا شك في تقديم الظهور الوضعي على الاطلاقي إذا كانا في كلام واحد ، وذلك من جهة أن الظهور الاطلاقي تعليقي معلق على عدم البيان على خلافه ، والظهور الوضعي تنجيزي غير معلق على شيء ، فالظهور الوضعي يذهب بموضوع الظهور الاطلاقي عند المصادمة ، فلو كان ظهور العام وضعياً وظهور القضية في المفهوم اطلاقياً كان ظهور العام في العموم مانعاً عن انعقاد ظهور للقضية في المفهوم ، فلا يكون مفهوم في عالم الوجود حتى تخصص به العمومات . و (أما)

لو كان ظهور العام فى العموم أيضا اطلاقياً مثل ظهور القضية في المفهوم بناء على إمكان عدم كون العموم مستنداً الى الوضع ، وكونه مستنداً الى الاطلاق (فلا عمـــوم ولا مفهوم) بل يصيران بحكم المجمل إذا كانا في كلام واحد ، لعدم انعقاد الظهور في كليهما لا العام فى العموم ولا القضية في المفهوم . وأما إذا كانا فى كلامين وانعقد الظهوران فيتعارضان تعارض العموم من وجه ، كما إذا كانا منطوقين . و (أما التمسك) لعدم جواز تخصيص عمومات الكتاب بالمفهوم المخالف بالاخبار المستفيضة بل المتواترة الواردة في عدم الاعتناء بالخبر المخالف للكتاب وأنه يجب طرحه وانه زخرف وباطل وانهم عليهم السلام ماقالوه (ففيه) أولا ـ أنه لافرق حينئذ بين المفهوم والمنطوق ، فالمنطوق المخالف أيضا زخرف وباطل ، فلا وجه لاختصاص المنع بالمفهوم و (ثانياً) ـ أن الظاهر والمتفاهم العرفي من مخالف الكتاب هو المخالفة بالتباين أو العموم من وجه والا فالمخالف بالعموم والخصوص المطلق ليس مخالفاً عندهم . و (ثالثاً) ـ أنه على فرض شمولها لذلك عرفا لابد ولا مناص من تخصيصها بما عداه ، لصدور مثل ذلك أي المخالف بالعموم والخصوص المطلق منهم ـ ع ـ يقيناً .

(المقصد الخامس في المطلق والمقيد)

وتوضيح هذا البحث يحتاج الى رسم امور :

(الاول) ـ أنهم عرفوا المطلق بأنه مادل على معنى شائع فى جنسه ، والمراد بالشيوع فى الجنس شموله لجميع مايصلح أن ينطبق عليه شمولا استغراقياً أو بدلياً أو مجموعياً ، وقد تقدم فى باب العام والخاص أن تحقق هذه الأقسام الثلاثة من ناحية اختلاف كيفية تعلق الأحكام بالطبائع والماهيات ، وإلا فالاطلاق فى جميع الأقسام الثلاثة بمعنى واحد وهو شمول المطلق لجميع مايصلح أن ينطبق عليه(إما) شمولا عرضياً بحيث يكون كل فرد من أفراد الطبيعة المطلقة موضوعا مستقلا للحكم فى عرض سائر الأفراد ، وهذا يسمى بالاطلاق الشمولي ويكون نظير العام الاصولي . والفرق بينهما هو أن العام الاصولي يكون شموله بالوضع ، والاطلاق الشمولي بمقدمات الحكمة

و(إما) شمولا بدلياً ، وهو بأن تكون نفس الطبيعة المهملة مجردة عن كل خصوصيته وقيد موضوعا للحكم الشرعي بحيث لو اتى المكلف بأي فرد من الأفراد كان ممتثلا . وهذا هو البدلية و(إما) شمولا مجموعياً وهو بأن يكون مجموع الأفراد من حيث المجموع موضوعا واحداً وهذا نظير العام المجموعي . والفرق بينها هو ماتقدم فى العام الاصولي والاطلاق الشمولي .

(الثاني) ـ أن الاطلاق والتقييد لايتطرقان فى المعاني الحرفية ، لا لما ربما يتوهم من جزئية المعاني الحرفية وأن المعنى الجزئي غير قابل للاطلاق والتقييد ، وذلك من جهة ماتقدم فى المعنى الحرفي أن معانيها كلية ، وأن الوضع والموضوع له كلاهما فيها عامان ، بل من جهة أن تقابل الاطلاق والتقييد ـ كما سنبين ـ تقابل العدم والملكة بمعنى أنه فى كل مورد لايتطرق فيه التقييد ويكون محالا ، فالاطلاق أيضا يكون محالا ولا شك فى أن المعاني الحرفية غير قابلة للتقييد ، لعدم استقلالها وكونها غير ملتفت اليها ، ولذلك لاتقع مسنداً ولا مسنداً اليه لاحتياجها الى اللحاظ الاستقلالي .

(الثالث) ـ أنه كما تتصف المعاني الافرادية بالاطلاق والتقييد كذلك قد تتصف الجمل والمعاني التركيبية بها ، وذلك كتقييد جملة الجزاء بالشرط وكتقييد العقد بالقيود الخاصة ، ولكن المقصود من الاطلاق والتقييد فى هذا المبحث هو الاطلاق والتقييد في المعاني الافرادية لا الجمل التركيبية .

(الرابع) ـ أن التقابل بين الاطلاق والتقييد تقابل العدم والملكة لا الايجاب والسلب أو التضاد كما ربمـا يتوهم أما انه ليس من قبيل تقابل التضاد فمن جهة أن الاطلاق ليس أمراً وجوديا بناء على ماهو التحقيق من أنه يثبت بمقدمات الحكمة ، وليس مدلول نفس اللفظ بالوضع ، ولذلك يحتاج الى مقدمات لايثبت إلا بها ، بل الاطلاق عبارة عن عدم تقييد الطبيعة والماهية بقيد وجودي أو عدمي في الموضوع القابل للتقييد ، وإلا لو لم تكن الطبيعة والماهية قابلة للتقييد فليست مطلقة إطلاقا اصطلاحياً بالمعنى المعروف عند أهل الفن . (ومما ذكرنا) ظهر لك أن التقابل بينهما

ليس تقابل الايجاب والسلب أيضا ، وذلك من جهة اعتبار القابلية للتقييد فى طرف الاطلاق .

(الخامس)ـ فى اعتبارات الماهية والطبيعة ، وهي كونها إما مطلقة أو مخلوطة أو مجردة،ومعنى كونها مطلقة هوعدم تقيدها بقيد وتخصصها بخصوصية.كما أن معنى كونها مخلوطة هو تخصصها بخصوصية ، ومعنى كونها مجردة هو ملاحظتها مفارقة جميع الخصوصيات وكل ما يمكن أن يطرأ عليها من العوارض والمصنفات والمشخصات والتميينات (وبعبارة اخرى) ملاحظة الماهية محذوفة عنها جميع العوارض ومجردةعن جميع الطوارىء والكلمات فيهذا المقام لاتخلو من الخلل والاضطراب .

(والتحقيق) أن يقال : إذا لوحظت الماهية من حيث هي بدون ملاحظة أي شيء معها غير ذاتها وذاتياتها ، وبهذهالحيثية يقال إن الماهية من حيث هي ليست إلا هي لا كلية ولا جزئية لاواحدةولا كثيرة،حتى يقال أنها لاموجودة ولا معدومة وهذه هي الماهية المهملة التي هي فوق المقسم بمعنى أنها بهذا الاعتبار لاقسم ولا مقسم بعد ، لأنه حتى اعتبار المقسمية متأخر عن هـــذه المرتبة إذاعتبار المقسمية في رتبة ملاحظة الماهية غيرمقيدة بأحد الاعتبارات أعني اعتبارها لابشرط أوبشرط شيء أو بشرط لا والماهية فى هذه الملاحظة لاينظر إلا الى ذاتها ونفسها ، ولذلك ينتفي جميع النقائض عنها فيهذه المرتبة وأسماء الأجناس موضوعة للماهية التي فيهذه المرتبة أي الماهية المهملة وذات المعنى من دون ملاحظة أية خصوصية اخرى معها ، وإذا لوحظت مع ماهو خارج عن ذاتها (فتارة) تلاحظ مجردة عنه وبشرط عـــدم اقترانها أواتحادها معه . وهذا هو البشرط لاالقسمي و (تارة) تلاحظ بشرط الاتحاد أو الانضمام معه ، وهذا هو البشرط شيء و (تارة) تلاحظه لابشرط عن الاتحاد وعدمالاتحاد والانضمام وعدمالانضمام ، وهذا هو اللابشرط القسمي . وأماللابشرط المقسمي وهوأن لايلاحظ فيها حتى هذا الاعتبار أي اعتبار أنتكون لابشرط فهو عبارة عنلحاظ الماهية معالخارج عنذاتها غير مشروط بوجوده ولا بعدمه أي تكون

لابشرط بالنسبة اليه، ولـكن لا يلاحظ فيها هذا الاعتبار أيضاً أي اعتبار اللابشرطية.

(والحاصل) أن الفرق بين اللابشرط القسمي واللابشرط المقسمي هو أن اللابشرطية في القسمي بالنسبة الى التقييد بالعوارض والطوارىء، والتقييد بعدمها ، واللابشرطية في المقسمي تكون بالنسبة الى نفس هذه الاعتبارات الثلاثة أعني البشرط لائية والبشرط شيئية واللابشرطية التي كلها أقسام اللابشرط المقسمي ، فاللابشرط القسمي هو ملاحظة الطبيعة غير مقيدة بوجود خصوصية أو خصوصيات ، وأيضاً غير مقيدة بعدمها ، واللابشرط المقسمي هو ملاحظة الطبيعة غير مقيدة بأحد هذه الاعتبارات الثلاثة ولا بعدمها ، لأنها مقسم لهذه الاعتبارات ، فلابد وان تكون غير مقيدة لا بوجود أحدها ولا بعدم أحدها حتى يكون ساريا في الجميع . وقد عرفت ان الألفاظ وأسماء الأجناس موضوعة لنفس الماهيات المهملة بالوجدان ، لأن الذي راجع وجدانه يرى من نفسه أن الواضع حين الوضع لا يتصور إلا ذات المعنى لا الخصوصيات التي يمكن ان تطرأ عليها ، فجميع الخصوصيات والعوارض غير ملحوظة في الموضوع له ولا مأخوذ فيه ، فما ذكره شيخنا الاستاذ (قدس سره) ـ من وضع الألفاظ للماهية اللابشرط المقسمي ـ ليس كما ينبغي ، وذلك من جهة أن اللابشرط المقسمي ـ كما تقدم آنفاً ـ عبارة عن ملاحظة الماهية والنظر اليها والاعتبارات الثلاثة وملاحظتها غير مقيدة بأحدها ولا بعدمها . ومعلوم ان الواضع حال الوضع لا نظر له الا الى ذات المعنى ولا نظر له الى هذه الاعتبارات أصلا لا الى بشرط شيئية الماهية ولا الى بشرط لائيتها ، ولا الى لابشرطيتها ، فالموضوع له للالفاظ ليس في نظر الواضع إلا ذات المعنى الذي تقدم أنه الماهية المهملة . ومما ذكرنا عرفت الفرق بين الماهية المهملة واللابشرط المقسمي وان الأول عبارة عن ملاحظة الماهية من دون التفات الى ما هو خارج عن ذاتها ، والثاني عبارة عن ملاحظة الماهية مع الاعتبارات الثلاثة وكونها لابشرط بالنسبة اليها لكونها مقسما لها ، والمقسم لابد وأن يكون لابشرط بالنسبة الى خصوصيات الأقسام ، وإلا فلا يكون ساريا فيها .

ثم انه ربما يتوهم أن اللابشرط القسمي عبارة عن لحاظ الماهية والطبيعة بشرط الاطلاق والسريان . ومثل هذا المعنى من قبيل الكلي العقلي لا ينطبق على الخارجيات أصلا ، لأن كل ما فى الخارج شخص غير قابل الصدق على كثيرين ، فلا تنطبق الطبيعة المقيدة بقيد السريان والاطلاق عليه . ولكن هذا توهم فاسد ، لان اللابشرط القسمي — كما تقدم — هو ملاحظة الماهية غير مقيدة بطرف وجود الخصوصية ولا بطرف عدمها. ولذلك يلائم وجودها ويتحد مع واجدها ومع فاقدها ويحمل على كليهما ، وذلك من جهة أن اللابشرط القسمي فى قبال القسمين الآخرين وحيث أنهما عبارة عن تقيد الطبيعة واشتراطها بوجود الخصوصية أو بعدمها ، فهذا لا بد وأن يكون عبارة عن عدم تقيدها لا بالوجود ولا بعدم تلك الخصوصية ، لا تقيدها بالارسال والاطلاق كما توهم .

ثم إنه بعد ما عرفت معنى اللابشرط القسمي والمقسمي والماهية المهملة فلو قلنا بوضع الألفاظ وأسماء الأجناس للماهية المهملة أو اللابشرط المقسمي فلا بد في اثبات الاطلاق من التمسك بمقدمات الحكمة ، وان قلنا بوضعها لذلك المعنى اللابشرط القسمي ، فيكون الاطلاق مدلولا لنفس اللفظ ولا يحتاج إثباته الى مقدمات الحكمة (بيان ذلك) : أن الاطلاق — سواء كان عبارة عن استواء نسبة الطبيعة الى جميع الخصوصيات أو الارسال — يكون مفاد اللابشرط القسمي إذ الطبيعة غير المقيدة بطرف وجود شيء ولا بطرف عدمه تكون مرسلة قهراً ، ونسبتها الى وجود القيد وعدمه متساوية قطعاً . وأما لو كان الموضوع له هي الماهية المهملة ، فنفس اللفظ — بما هو — لا يدل إلا على نفس الذات والسريان والاطلاق خارجان عن مدلوله ، ولا بد فى إثباتهما من دال آخر ، سواء كان هو مقدمات الحكمة أو شيء آخر غيره . وأما لو كان الموضوع له هو اللابشرط المقسمي فحيث أن لا بشرطيته تكون بالنسبة الى الاعتبارات الثلاثة لا بالنسبة الى الخصوصيات والعوارض التي يمكن أن تطرأ على الطبيعة والماهية فالاطلاق الذي هو عبارة عن عدم تقيد الطبيعة لا بوجود الخصوصيات

ولا بعدمها يكون خارجا عن مدلول اللفظ ، ويحتاج إثباته الى التمسك بمقدمات الحكمة ، وحيث أنك عرفت ان الحق هو أن الألفاظ وأسماء الاجناس موضوعة للماهيات المهملة ، فاثبات الاطلاق يحتاج الى مقدمات الحكمة ، وهي امور :

(الأول)ـ أن يكون المورد أي اللفظ والمعنى الذي نريد إثبات إطلاقه قابلا للاطلاق والتقييد ، ولا يكون من قبيل الخصوصيات التي تطرأ على الطبيعة بعد تعلق الخطاب بها ،فان مثل ذلك المتعلق أو الموضوع بالنسبة الى مثل تلك الخصوصية الجائية من قبل الخطاب المتعلق به لا يمكن أن يكون مقيداً بها ، لأن معنى كون المتعلق مقيداً بخصوصية هو تقدم تلك الخصوصية على ذلك الخطاب ، لأن المتعلق بجميع خصوصياته مقدم على الخطاب المتعلق به ، لأن نسبة الخطاب الى متعلقه نسبة العرض الى معروضه . والمفروض أنها جائية من ناحية الخطاب ، فيكون متأخراً عنه فيلزم أن يكون ماهو متأخر عن الشيء مقدما عليه ، فاذا امتنع تقييد المتعلق أو الموضوع بها يمتنع الاطلاق أيضا ، وذلك لما ذكرنا من أن الاطلاق عبارة عن عدم التقييد في موضوع قابل للتقييد . والحاصل أنه لا يمكن الأخذ باطلاق متعلق الخطاب أو موضوعه بالنسبة الى جميع الانقسامات الثانوية كقصد القربة والعلم والجهل بالحكم ، وكل ما كان من هذا القبيل .

(الثاني) ـ أن يكون المتكلم في مقام البيان من الجهة التي نريد أن نأخذ باطلاقها ، وإلا فان لم يكن فى مقام البيان أصلا ، كما إذا كان فى مقام أصل تشريع العبادة كقوله تعالى : (أقيموا الصلاة) أو المعاملة كقوله : (أحل الله البيع) أولم يكن فى مقام البيان من تلك الجهة ، بل كان في مقام البيان من جهة اخرى كقوله تعالى : (وكلوا مما أمسكن) أي مما امسك كلب الصيد فانه تعالى فى مقام بيان حكم ما أمسك كلب الصيد من جهة كونه مذكى وعدم كونه ميتة لا من جهة طهارة موضع عض كلب الصيد وجواز أكله بدون غسله وتطهيره ، فلا يمكن التمسك باطلاقه من هذه الجهة ثم ان اصالة كون المتكلم في مقام البيان ولو كان أصلا عقلائياً ، لكنه

لايجري عندهم إلا فيما إذا شك في أنه بصدد البيان أو الاهمال والاجمال لافي مورد احراز كونه في مقام التشريع أو في مقام بيان حكم آخر .

(الثالث) ـ عدم تقييده بدليل لفظي أو لبي متصل أو منفصل ، إذ مع التقييد بالمتصل لاينعقد للمطلق ظهور في الاطلاق ، ومع التقييد بالمنفصل لاتبقى حجية لذلك الظهور في مورد عدم القيد ، فلا يمكن الأخذ بالاطلاق .

(الرابع)ـ عدم قدر متيقن في مقام التخاطب . والمراد بمقام التخاطب مقام التفهيم والتفهم بحسب الدلالة اللفظية الوضعية . والمقصود من هذا القيد إخراج القدر المتيقن بالنسبة الى كونه موضوعا للحكم ، إذ ما من مطلق الا وله قدر متيقن بحسب موضوعيته للحكم ، مثلا إذا قال أكرم العلماء فلا يشك أحد في أن العالم العادل الفاطمي يقيناً موضوع لهذا الحكم ، ومع ذلك لايضر ذلك بالتمسك بالاطلاق عند الشك في شموله لبعض الأحوال ، ولكنه مع ذلك كله القدر المتيقن مطلقاً بأي معنى كان لايضر بالاطلاق ، بل الظهور الاطلاقي حجة ولو مع وجود القدر المتيقن في مقام التخاطب بالمعنى الذي ذكرنا له ، وذلك من جهة أن ورود المطلق في مورد خاص يدل دلالة صريحة على شموله لذلك المورد ، ويكون ذلك المورد قدراً متيقناً من مدلول ذلك المطلق في مقام التخاطب ، إذ ربما يمكن تقييده بالنسبة الى الموارد الاخر ولا يمكن تقييده بالنسبة الى ذلك المورد لاستهجانه ، ومع ذلك لايضر بالاطلاق ، بل يؤخذ به في موارد الشك . وما ادعى أحد تخصيص المطلقات بموارد ورودها باعتبار أنها القدر المتيقن . نعم انصراف المطلق الى بعض أفراده أو اصنافه مانع عن الأخذ باطلاق ذلك المطلق فيما عداه والانصراف قد يكون لغلبة الوجود ، ومثل هذا الانصراف بدوي لا اعتبار به ، ولا يضر بالأخذ بالاطلاق في مورده ، وقد يكون بواسطة حكم العرف بأن هذا الفرد ليس من مصاديق المطلق قطعاً أو بواسطة شكه في كونه من مصاديقه ، وذلك من جهة كون طبيعة المطلق ذات تشكيك وكونها متفاوتة بالشدة والضعف والكمال والنقص ، فربما تنصرف الطبيعة من الناقص في نظر

العرف مع كونه منها بالدقة . وهذان القسمان يمنعان عن الأخذ بالاطلاق في موردهما.

فتلخص من جميع ماذكرنا أن مقدمات الحكمة مركبة من ثلاث لا أربع وأن القدر المتيقن في مقام التخاطب ليس من مقدماتها ، بل ينبغي عدم عد قابلية المحل أيضاً من المقدمات ، لأن موضوع إجراء تلك المقدمات هو المحل القابل للاطلاق والتقييد ، فتكون قابلية المحل للاطلاق والتقييد داخلة في موضوع مقدمات الحكمة لأنها من جملتها ، فبناء على هـــذا تكون مقدمات الحكمة مركبة من مقدمتين : (احداهما) ـ كون المتكلم في مقام البيان و (الثانية) ـ عدم التقييد بالنسبة الى مورد نريد الأخذ بالاطلاق فيه ، بل التحقيق هو حذف هذا الأخير أيضا ، ووضع حكم العقل ـ بقبح نقض الغرض وأن القبيح على الحكيم محال ـ مكانه .

(فصل)

فى أن التقييد بالمتصل أو المنفصل هل يوجب كون استعمال المطلق فى المقيد مجازاً أو لا ؟ اختلفوا على أقوال : (ثالثها) ـ التفصيل بين التقييد بالمتصل وبين التقييد بالمنفصل ، فقالوا بالمجازية في الثاني دون الأول . (والحق) عدم كونه مجازاً مطلقاً بناء على ماهو التحقيق من وضع أسماء الأجناس للماهية المهملة وخروج الاطلاق والتقييد عن كونهما مدلولين للفظ ، بل كل واحد منهما لابد وأن يستفاد من الخارج وبدال آخر ، غاية الأمر أن الاطلاق يستفاد ـ كما تقدم ـ من مقدمات الحكمة وكون المتكلم في مقام البيان وعدم تقييده لا بالمتصل ولا بالمنفصل ، والتقييد من التقييد لفظاً أو لبا بأحدهما ، وفي كلا الموردين لايستعمل اللفظ إلا في معناه الحقيقي أي الماهية المهملة . ولا فرق بين أن يستفاد التقييد من دليل منفصل أو متصل . وعلى أي حال يكون من باب تعدد الدال والمدلول . نعم لو قلنا بأن الاطلاق جزء مدلول اللفظ وداخل في الموضوع له ، بأن يكون اللفظ موضوعا للابشرط القسمي كما ذهب اليه المشهور ، فيكون استعمال المطلق في المقيد مجازاً ، لأنه استعمال في خلاف ماوضع له ، لاستعمال اللفظ الموضوع للابشرط القسمي في

البشرط شيء ، ولكنه بناء على هـذا المبنى أيضاً لافرق بين التقييد بالمتصل أو بالمنفصل ، لأنه فى كلتا الصورتين استعمال في خلاف ما وضع له ، فالتفصيل بين المتصل والمنفصل باطل على كل حال .

ثم إنه لايخفى أن التقييد من جهة وبحسب حالة وخصوصية لاينافي الاطلاق بحسب حالة اخرى ، ولذلك نأخذ باطلاق المطلقات مع أنها ربما كانت مقيدة بأزيد من تقييد واحد بتقييد متصل أو منفصل . والسر في ذلك واضح من جهة أن تقييد المتكلم للطبيعة بقيد متصل أو منفصل بتقييد واحد أو متعدد يدل على مدخلية ذلك القيد فى المراد . وأما بالنسبة الى سائر الحالات والخصوصيات فلا يدل على شيء ،فتجري مقدمات الحكمة بالنسبة اليها ويؤخذ بالاطلاق من تلك الجهات .

(فصل)

إذا ورد مطلق ومقيد ، فاما ان يكونا متنافيين فى الايجاب والسلب كقوله اعتق رقبة ولا تعتق رقبة كافرة ، وإما ان يكونا متوافقين فيها بمعنى ان كليهما اما متعلقان للامر أو للنهي ، فان كانا من قبيل الأول وكان المطلق مأموراً بهوالمقيد منهياً عنه كقوله اعتق رقبة ولاتعتق رقبة كافرة فقد يكون من باب حمل المطلق على المقيد كما فى نفس المثال ، حيث ان ظهور امر المطلق في وجوب عتق أي رقبة: مؤمنة كانت أو كافرة مع ظهور نهي المقيد فى حرمة عتق الرقبة الكافرة لو كان النهي نفسياً لايجتمعان ، فلابد من رفع اليد إما عن ظهور المطلق في الاطلاق وإما عن ظهور النهي في التحريم ، وحيث أن ظهور المطلق في الاطلاق تعليقي معلق على عدم البيان وعدم مجيء قرينة على المراد ، ويكفي في البيانية ورود المقيد وتكون اصالة الظهور في طرف المقيدواردة على اصالة الظهور فى طرف المطلق ، لأنه من قبيل اصالة الظهور فى طرف القرينة بالنسبة الى ذي القرينة وظهور المقيد في التقييد تنجيزي غير معلق على شيء فقهراً يكون وارداً على ظهور المطلق ولا يبقى له محل اصلا . وهذا هو المراد من حمل المطلق على المقيد أي رفع اليد عن ظهوره فى الاطلاق وحمله على إرادة المقيد .

(وبعبارة اخرى) الاطلاق البدلي فى ناحية المطلق كان مقتضياً لتطبيق صرف الوجود من الطبيعة على أي فرد أراد ومقترنة بأية خصوصية كانت . وهذا هو المراد من التخيير العقلي في مقام الامتثال ، ولكن هذا التخيير العقلي بالنسبة الى الأفراد حيث لامانع عن التطبيق ومعلق على عدم مجيء قرينة على الخلاف وعدم بيان على المراد والنهي التحريمي النفسي كاف فى البيانية وقرينة على عدم إمكان التطبيق بالنسبة الى ذلك الفرد . وقد يكون من قبيل النهي عن العبادة ، كقوله : (صل ولا تصل في الحمام أو صم ولا تصم يوم العيد) بناء على أن يكون الاطلاق فى المثال الأخير إطلاقا بدلياً . والمناط فى كونه نهياً عن العبادة أن يكون المطلق عبادة بالمعنى الأخص ، والمقيد المنهي عنه أخص مطلقاً من المطلق الأعم منه مطلقاً (وبعبارة اخرى) يكون بين متعلق الأمر والنهي عموم وخصوص مطلق ، وأما لو كان بينهما عموم وخصوص من وجه فان كانت هذه النسبة بين ماهو متعلق الأمر ومتعلق النهي كقوله صل ولا تغصب ، فيكون من باب الاجتماع . وقد تقدم الكلام فيه تفصيلا فلا نعيد.

هذا ماذكره شيخنا الاستاذ (قده) ولكن يمكن أن يقال بأنه لو قلنا بأن التركيب في مورد الاجتماع اتحادي فيكون من قبيل النهي عن العبادة ، ويكون من القسم الثاني المتقدم مثل صل ولا تصل فى الحمام ، وليس قسما ثالثاً ، وإن قلنا بأن التركيب انضمامي كما تقدم فخارج عن الاطلاق والتقييد المصطلح ، لأن ماهو المصطلح من الاطلاق والتقييد هو أن يكون الأمر والنهي واردين على طبيعة واحدة غاية الأمر فى أحدهما تكون الطبيعة مطلقة وفى الآخر تكون مقيدة لاأن الأمر يكون وارداً على طبيعة والنهي على طبيعة اخرى كما في باب الاجتماع ، بناء على أن يكون التركيب انضمامياً ، وقد يكون من باب التعارض ، فيجب أن يعمل فيه عمل الدليلين المتعارضين ويرجع الى قواعد باب التعارض ،وذلك فيما إذا كانت نسبة العموم من وجه بين متعلقي المتعلقين للأمر والنهي ، كقوله أكرم عالماً ولا تكرم الفاسق . وهذا القسم غير خارج عن الاطلاق والتقييد الاصطلاحي،لأن الامر والنهي واردان

على موضوع واحد في المجمع ، والتركيب فى المجمع اتحادي لاانضمامي ، فما هو مصداق للعالم مصداق للفاسق بعينه . وإن كانا من قبيل الثاني أي كان المطلق والمقيد متوافقين فى الحكم ، فان كان كل واحد منهما متعلقا للنهي فحيث أن مفاد النهي غالباً هو الاطلاق الشمولي والمطلوب به ترك جميع وجودات الطبيعة ، فلا تنافي بين طلب ترك المطلق وترك المقيد أيضا . نعم ذكر المقيد حينئذ يحتاج الى نكتة وجهة ، ولو كانت شدة الاهتمام بتركه وإلا فطلب ترك المطلق بالاطلاق الشمولي يغني عن طلب ترك المقيد ثانياً ، فلو قال للمريض مثلا لاتشرب الحامض يغني عن قوله لاتشرب ماء الحصرم ، إلا أن تكون في ذكره نكتة من كونه أضر من سائر الحوامض مثلا . وأما إن كان كل واحد منهما متعلقاً للامر كقوله اعتق رقبةواعتق رقبة مؤمنة (فتارة) لايذكر السبب في كل واحد منهما كما في المثال المتقدم و (تارة) يذكر السبب فى كليهما ، وما يذكر السبب في كليهما (تارة) مع وحدة السبب ، كقوله إنظاهرت فاعتق رقبة وان ظاهرت فاعتق رقبة مؤمنة و (اخرى) معاختلاف السبب كقوله : إن ظاهرت فاعتق رقبة مثلا وإن افطرت متعمداً في نهار شهر رمضانفاعتق رقبة مؤمنة و (تارة) يذكر السبب فى أحدهما دون الآخر .

أما مايذكر السبب فى كليهما مع وحدة السبب ، فلا مناص فيه من حمل المطلق على المقيد ، وذلك من جهة دلالة وحدة السبب على وحدة المسبب ، فحينئذ ذلك الحكم الواحد المجعول لايمكن أن يكون متعلقه مطلقاً لادخل لخصوصية القيد فيه ، ويحصل الامتثال بدونه كما هو قضية الاطلاق .وأن يكون القيد دخيلا فيه لايحصل الامتثال بدونه كما هو قضية التقييد ، فلابدفىرفع هذا التناقض من حمل المطلق على المقيد ، وأن المراد من كليهما واحد وهو المقيد .

وأما مع اختلاف السبب فيهما فلا وجه لحمل المطلق على المقيد ، بل يستكشف من تعدد السبب تعدد المسبب وأن الحكم المجعول في جانب المطلق غير ماهو المجعول في طرف المقيد ، فلا يبقى تناف بينهما حتى يحمل المطلق على المقيد ، بل كل واحد منهما محكوم بحكمه .

وأما مايذكر السبب في أحدهما دون الآخر ، فلا يمكن فيه حمل المطلق على المقيد ، لأنه لابد فيه من وحدة المطلوب ، فان احرزت من الخارج فهو وإلا فشكل من جهة أن هناك تقييدان كل واحد منهما متوقف على الآخر :(أحدهما)ـ تقييد الحكم في الطرف الذي لم يذكر السبب بالسبب المذكور فى الطرف الآخر ، وإلا ـ أي إن كان هناك سببان يقتضيان مسببين أي حكمين أحدهما للمطلق والآخر للمقيد ـ فلا منافاة بينهما حتى يحمل المطلق على المقيد (ثانيهما) ـ تقييد المتعلق فى طرف المطلق بالقيد المذكور في المقيد . ومعلوم أن تقييد الحكم بذلك السبب المذكور فى الطرف الآخر متوقف على تقييد المتعلق،وإلا ـ أي إن لم يقيد ـ فهناك متعلقان لكل واحد منهما حكم غير ماهو للآخر . ولا منافاة بينهما ولا موجب لوحدة السبب . وتقييد المتعلق أيضا متوقف على تقييد الحكم وإلا ـ أي إن لم يقيد الحكم ـ فهناك حكمان لكل واحدمنهما متعلق ، فلا موجب لتقييد المتعلق . وهذا دور واضح ، فلا طريق الى حمل المطلق على المقيد .

وأما مالم يذكر السبب في كليهما فحيث أن الأمر في المطلق والمقيد ظاهر في طلب صرف الوجود مما تعلق به ، وصرف وجود الطبيعة ينطبق على أول وجود منها ، وليس قابلا للتعدد والتكرر ، فلا محالة يكون الاطلاق إطلاقا بدلياً لاشمولياً ، ولابد حينئذ من حمل المطلق على المقيد ، وذلك من جهة ماذكرنا من أن ظاهر دليل المقيد هو لزوم إتيان صرف الوجود من الطبيعة في ضمن ذلك القيد المذكور فيه ، وظاهر دليل المطلق هـــو تخيير المكلف في تطبيقه صرف الوجود على أي فرد أراد ، وعدم لزوم إتيانه فى ضمن تلك الخصوصية فيتنافيان ، وحيث أن ظهور المقيد ـ كما ذكرنا ـ وارد على ظهور المطلق ومن قبيل ظهور القرينة بالنسبة الى ذي القرينة ، لأن ظهور المطلق في الاطلاق بمقدمات الحكمة ، ومن جملة تلك المقدمات عدم وجود بيان على التقييد ، فاذا ورد بيان ولو كان بدليل منفصل لايبقى موضوع للاطلاق . نعم الفرق بين المتصل والمنفصل هو أنه في المقيد المتصل

لاينعقد ظهور في الاطلاق ، وفي المنفصل ينعقد ذلك الظهور ، ولكن بواسطة ورود المقيد المنفصل يسقط عن الحجية فى غير مورد وجود القيد (وبعبارة اخرى) حمل المطلق على المقيد يحتاج الى إحراز وحدة المطلوب فيهما ، ولكن وحدة المطلوب قد تحرز من الخارج . وقد تستفاد من نفس الدليل وفي المقام تستفاد من نفس الدليل من جهة أن المفروض أن المطلوب فيهما هو صرف الوجود ، وصرف وجود الشيء لايتعدد ولا يقبل التكرر ، بل ينطبق على أول وجود منه ، ففي هذا القسم بعد أن فرضنا أن المطلوب فى الطرفين صرف الوجود ، والحكم المجعول فيهما حكم الزامي لامناص من حمل المطلق على المقيد .

بقي هنا امور :

(الأمر الاول) ـ أن الاحتمالات ـ فى مورد حمل المطلق على المقيد فى المثبتين الذين يكون المطلوب فيهما صرف الوجود ـ أربعة (احدها) ـ هو ما اخترناه وعليه المشهور من حمل المطلق على المقيد ، وقد تقدم آنفاً مع وجهه فلا نعيد (ثانيها) ـ حمل الامر فى المقيد على الاستحباب وكونه أفضل الافراد ، (وفيه) أنه لاوجه لرفع اليد عن ظهور الامر في المقيد في الوجوب إلا منافاته مع ظهور المطلق فى الاطلاق وقد عرفت أن ظهور المقيد وارد على ظهور المطلق فى الاطلاق ، ومعه لايبقى له محل أصلا (ثالثها) ـ أن يكون مفاد أمر المقيد هو الواجب في الواجب بمعنى أن يكون أصل الطبيعة المطلقة واجباً ويكون القيد واجباً آخر ، فلو أتى بأصل الطبيعة وترك القيد أتى بواجب وترك واجباً آخر وهو القيد (وفيه) أن ظاهر دليل المقيد وجوب الطبيعة المقيدة بحيث لو أتى بالقيد وحده أو بذات المقيد وحده لما امتثل أصلا ، ومعنى وجوب شيء فى واجب آخر هو أن يكون ذلك الشيء بنفسه ومستقلا واجباً ، غاية الامر أن محل وجوبه فى أثناء واجب آخر كالقنوت بناء على القول بوجوبه أو قبله كالاقامة بناء على وجوبها أو بعده كما لو نذر أن يعقب بعد الصلاة مثلا فكونه من قبيل الواجب فى الواجب لايساعده دليل المقيد (رابعها) ـ تعدد الواجب بمعنى أن المطلق واجب والمقيد واجب آخر ، فالمجعول حكمان متعلق أحدهما

المطلق ومتعلق الآخر هو المقيد ، وإذا كان حكمان فلا منافاة بينهما ، لانه لكل واحد منهما متعلق غير ماهو للآخر . (وفيه) أن مفروض كلامنا هو فيما إذا كان المطلوب ـ في كليهما أي المطلق والمقيد ـ هو صرف الوجود ، وقد عرفت أن صرف الوجود لايتكرر ولايقبل التعدد ، وإذا كان المتعلق واحداً فلا يمكن أن يكون المجعول حكمين ، وإلا يلزم اجتماع المثلين ، فتعدد الواجب أيضا خلاف ظاهر دليل المطلق والمقيد ، فيتعين الاحتمال الاول وهو حمل المطلق على المقيد الذي عليه المشهور وهو المختار .

(الامر الثاني) ـ أن قوام حمل المطلق على المقيد في المثبتين بأمرين : (أحدهما) ـ وحدة المطلوب في كليهما أي في المطلق والمقيد سواء احرز من الخارج أو من وحدة السبب فيهما أو من نفس الدليلين وأن المطلوب فيهما صرف الوجود (ثانيهما) ـ أن يكون المجعول فيهما الزامياً (ووجه الأول) هو أنه لو لم تحرز وحدة المطلوب ، بل كان من المحتمل أن يكون هناك حكمين مجعولين متعلق أحدهما المطلق ومتعلق الآخر المقيد ، فلا يمكن احراز المنافاة بينهما حتى يرفع التنافي بحمل المطلق على المقيد ، بل يكون الحكم بالنسبة الى المقيد معلوماً ، وفي مورد عدم القيد يكون مشكوكا فيه يرجع الى الأصل (ووجه الثاني) هو أنه لو كان التكليف بالمقيد استحبابيا لما كان يمنع من تركه والاتيان بسائر الأفراد الذي هو قضية المطلق ، فلا منافاة بين ماهو مفاد المطلق وما هو مفاد المقيد حتى يحمل المطلق على المقيد .

(الأمر الثالث) ـ أن الأدلة الواردة لبيان الجزئية أو الشرطية أو المانعية وإن كانت تقيد المطلقات الواردة بالنسبة الى المركبات ، لكنها خارجة عن محل الكلام، لانه ليس هناك تلك الاحتمالات التي ذكرناها في مورد حمل المطلق على المقيد من احتمال كون المقيد من قبيل أفضل الافراد أو واجبا في واجب أو واجباً آخر ويكون المطلق أيضا واجبا آخر ، بل تلك الادلة لامحالة تقيد المطلقات ، وإلا فلا معنى لكونها دليلا على الجزئية والشرطية والمانعية . ولا فرق فى ذلك بين أن يكون

منشأ انتزاع المانعية أو الجزئية أو الشرطية من قبيل الاوامر والنواهي الغيرية ، كقوله : إذا قمت الى الصلاة فتوضأ واقرأ فاتحة الكتاب في الصلاة ، ولا تصل فيما لا يؤكل لحمه ، أو كان من قبيل نفي المركب بعدم شيء بالنسبة الى الجزئية والشرطية أو بوجوده بالنسبة الى المانعية كقوله : (لاصلاة إلا بفاتحة الكتاب) (ولا صلاة مع لبس غير المأكول) : أو كان بتوصيف المركب بعدم شيء أو بوجوده كقوله : (صل مستقبلا) فان تقييد المركب بالوجود بالنسبة الى الجزء والشرط وبالعدم بالنسبة الى المانع ـ أمر معلوم ليس محلا للاشكال أو الكلام .

(المقصد السادس في المجمل والمبين)

عرفوا المجمل والمبين بما ليس له ظاهر وماله ظاهر ، وحيث انه لا ثمرة فقهية في فهم مفهوم المجمل والمبين ، لا يهمنا ذكر تعريفات القوم لهما والنقض والابرام فيهما ، هذا مع وضوح هذين المفهومين وعدم اجمال في البين ، ثم إن الاجمال والتبيين كما يكونان في مداليل الافراد كذلك قد يكونان في الجمل ، فرب كلام تام من حيث اركان الكلام ومع ذلك ليس له ظاهر يستكشف مراد المتكلم منه ، ولا شك في انهما معنيان اضافيان يختلفان باختلاف الاشخاص ، فرب كلام أو لفظ يكون مجملا بالنسبة الى شخص ، ومبينا بالنسبة الى آخر . تمت والحمد لله اولاً وآخراً .

الصحيفة	الموضوع
٢	ـ الخطبة
	(تمهيد)
٢	ـ مرتبة علم الاصول
٣	ـ تعريف علم الاصول
٦	ـ موضوع علم الاصول
١٣	ـ تتميم
	(المقدمة)
١٤	ـ حقيقة الوضع
١٦	ـ أقسام الوضع
١٩	ـ المعنى الحرفي
٢٩	ـ كيفية وضع الحروف
٣٣	ـ استعمال اللفظ في ماينا سبه
٣٥	ـ الألفاظ موضوعة لذوات المعاني فقط
٣٧	ـ وضع المركبات
٤٠	ـ علائم الحقيقة والمجاز
٤٥	ـ الحقيقة الشرعية
٥١	ـ الصحيح والأعم في العبادات والمعاملات
٧٠	ـ عدم جواز استعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد
٧٢	ـ المشتق
٧٥	ـ العناوين الجارية على الذوات ليست بذاتية لها
٧٩	ـ جريان النزاع في أسماء الأزمنة
٨١	ـ المراد من الحال حال التلبس
٨٣	ـ اختلاف المبادىء لايوجب اختلافا فيما نحن فيه
٨٦	ـ النزاع في مرحلة الوضع
٨٩	ـ تعيين مبدأ المشتقات
٩١	ـ بساطة مفهوم المشتق
١٠٣	ـ المختار من الأقوال في المسألة
	(المقصد الاول ـ الاوامر)
	(المبحث الأول)
١٠٩	ـ مايتعلق بمادة الأمر
١١٥	ـ الطلب والارادة
	(المبحث الثاني)
١٢٤	ـ مايتعلق بصيغة الأمر
١٢٦	ـ التعبدي والتوصلي
١٢٩	ـ عدم تعلق الأمر بالمتأخر عنه
١٣١	ـ عدم إمكان أخذ قصد الأمر في متعلقه
١٤١	ـ عدم إمكان أخذ سائر الدواعي في متعلق الأمر
١٤٥	ـ مناط التعبدية والتوصلية
١٤٧	ـ جريان الاصول عند الشك في التعبدية وعدمه

الصحيفة الموضوع

(تذييل)

١٥١ ـ هل مقتضى الاطلاق لزوم المباشرة في التعبدي ؟
١٥٣ ـ الاطلاق أو الأصل العملي هل يقتضي المباشرة ؟
١٥٥ ـ الاصل هل يقتضي سقوط الواجب بفعل الحرام ؟

(المبحث الثالث)

١٥٧ ـ الواجب المطلق والمشروط
١٦٩ ـ الواجب المعلق والمنجز
١٧٣ ـ المقدمات المفوتة
١٨٣ ـ وجوب التعلم

(تتميم)

١٨٩ ـ دوران الأمر بين تقييد الهيئة والمادة
١٩٥ ـ الواجب النفسي والغيري

(تذنيبان)

٢٠٣ ـ استحقاق الثواب باتيان الواجب الغيري وعدمه
٢٠٧ ـ الاشكالات الواردة على الطهارات الثلاث
٢١٥ ـ التعييني والتخييري
٢٢٧ ـ الواجب العيني والكفائي

الصحيفة الموضوع

٢٢٩ ـ الواجب الموسع والمضيق
٢٣٥ ـ الواجب الاصلي والتبعي

(المبحث الرابع)

٢٣٧ ـ دلالة الامر على المرة والتكرار

(المبحث الخامس)

٢٣٨ ـ الاجزاء

(فصل في نسخ الوجوب)

٢٦٣ ـ نسخ الوجوب
٢٦٤ ـ هل تتعلق الاوامر بالطبائع أو بالافراد

(المبحث السادس)

٢٧٣ ـ وجوب المقدمة
٢٧٧ ـ المقدمات الداخلية
٢٨٣ ـ المقدمات الخارجية
٢٨٥ ـ الشرط المتأخر

(تنبيهات)

٢٩٣ ـ معروض وجوب المقدمة

(تتميم في ثمرة البحث)

٢٩٩ ـ ثمرة القول بوجوب المقدمة

(المبحث السابع في الضد)

٣٠١ ـ بحث الضد
٣٠٥ ـ عدم مقدمية ترك أحد الضدين للآخر

الصحيفة	الموضوع
٣١٧	ـ ثمرة بحث الضد بناء على الاقتضاء
٣١٣	ـ الفرق بين التزاحم والتعارض
٣٢٥	ـ مرجحات باب التزاحم
٣٣١	ـ مقدمات صحة الترتب
٣٤٩	ـ دفع الاشكالات الواردة على الترتب
٣٥٣	ـ تنبيهات الترتب

(المقصد الثاني - النواهي)

(المبحث الاول)

الصحيفة	الموضوع
٣٧٧	ـ مفاد مادة النهي وصيغته

(المبحث الثاني)

الصحيفة	الموضوع
٣٨١	ـ اجتماع الامر والنهي
٣٨٥	ـ مقدمات اجتماع الامر والنهي
٤٠١	ـ اجتماع الأمر والنهي

(المبحث الثالث)

الصحيفة	الموضوع
٤١١	ـ تعلق النهي بالعبادة والمعاملة

(المقصد الثالث - المفاهيم)

الصحيفة	الموضوع
٤٢١	ـ تعريف المنطوق والمفهوم
٤٢٣	ـ ثبوت المفهوم للقضية الشرطية وعدمه
٤٣٥	ـ مفهوم الوصف
٤٣٩	ـ مفهوم الغاية والحصر
٤٤١	ـ مفهوم الحصر

(المقصد الرابع)

(العام والخاص)

الصحيفة	الموضوع
٤٤٣	ـ أقسام العموم
٤٤٥	ـ العام المخصص حجة في الباقي
٤٤٧	ـ العام المخصص حقيقة في الباقي
٤٤٩	ـ عدم جواز التمسك بعموم العام في الشبهة المصداقية
٤٥٧	ـ عدم جواز العمل بالعموم قبل الفحص عن المخصص
٤٦١	ـ الخطابات الشفاهية هل تشمل الغائبين والمعدومين
٤٦٣	ـ العام المتعقب بالضمير
٤٦٥	ـ تعقب الجمل المتعددة بالاستثناء

(المقصد الخامس)

المطلق والمقيد

الصحيفة	الموضوع
٤٦٧	ـ تعريف المطلق
٤٦٩	ـ اعتبارات الماهية
٤٧٣	ـ مقدمات الحكمة
٤٧٥	ـ توافق المطلق والمقيد في الحكم أو تنافيهما
٤٧٧	ـ موارد حمل المطلق على المقيد

(المقصد السادس)

المجمل والمبين

الصحيفة	الموضوع
٤٨٢	ـ الفهرس

